Die Christliche Welt

HERAUSGEBER: PROFESSOR D. MARTIN RADE

Nr. 8 — Gotha, 22. April 1926 — 40. Jahrgang

Inhalt: Stellvertretendes Freuen [Sp. 361] — Die Probleme der materialen Wertethik und die Theologie (Hartmann) [Sp. 362] — Das System der Wissenschaften (Tillich). Zweite Hälfte [Sp. 371] — Römische oder evangelische Katholizität [Sp. 375] — Friedrich Hölderlins religiöse Sendung [Sp. 378] — Die Christenheit das auserwählte Volk Gottes? [Sp. 385] — Adolf Stoecker und Charles Kingsley. Ein Vergleich. Habilitationsvorlesung. Zweite Hälfte [Sp. 388] — Eine werdende Welt. 4. Das moderne Ägypten [Sp. 394] — Die Lage der Herrnhuter Mission. 1. Die Heimat. [Sp. 396] — Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen [Sp. 400] — Geschichte der deutschen Kunst (Dehio) [Sp. 401] — Bücher und Schriften: Geschichte des Volkes Israel (Kittel); Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes (Sellin); Das deuteronomische Grundgesetz (Östreicher); Jerusalem zur Zeit Jesu (Jeremias); Die Gemeinschaft der Heiligen (Ritter); Kirchengeschichte (Karl Müller); Studien zur Geschichte des Konzils von Trient (Schmidt); Die Rechtfertigungslehre auf dem Tridentinischen Konzil (Rückert); Religion und Politik in der Kirche von England (Schütz); Anthroposophische Schau und religiöser Glaube (Frick); Eckart, Blätter für evangelische Geisteskultur; Zeitschrift für Buddhismus (Geiger); Mahayana (Wach); Philosophischer Anzeiger (Pleßner); Deutsche Vierteljahrsschrift (Kluckhohn); Der Deutsche (Wolters) — Wöchentliche Chronik [Sp. 413] — Versammlungskalender — Anzeigen

Stellvertretendes Freuen

So ein Glied wird herrlich gehalten, so freuen sich alle Glieder mit. 1. Kor. 12, 26

Es war in den Tagen des Kriegs, als eben jedes Haus seinen Toten hatte, daß aus einer Familie, die mit betroffen war, das Wort fiel: „Man schämt sich ordentlich, noch glücklich zu sein" — und daß darauf die Antwort kam: „Sagen Sie das nicht. Sie müssen glücklich sein für die Andern. Sonst ist die Welt nicht zum Aushalten." *)

Dieselbe Empfindung, die damals den Glücklichen ergriff, sollte uns im Glück immer begleiten. Denn Not ist immer um uns her. Es gibt immer Menschen, die es nicht so gut haben wie wir. Es gibt Menschen, die es unsagbar, unausdenkbar schwer haben. Teils wissen wir es nicht, teils könnten wir es wissen und verhüllen unser Angesicht davor; aber was wollen wir auch anders machen? Denn wenn wir es auf uns wirken ließen, könnten wir auch glücklich sein? Das ginge über unsre Kraft. Und es gäbe dann überhaupt keine Glücklichen mehr, sondern wir brächen alle unter dem grenzenlosen Menschenleid zusammen.

Nun ist aber doch da ein Unterschied. Das unermeßlich Allermeiste von diesem Jammer bleibt uns mit Notwendigkeit verborgen. Wir tragen keine Verantwortung dafür, daß wir es nicht kennen. Nur eine allgemeine Vorstellung müssen wir uns wohl zumuten, daß es so ist, daß es das gibt, daß das zum Menschenlose gehört. Aber der gesunde Einzelmensch kann dabei nicht verweilen. Es ist ihm nicht die einzige Tatsache um ihn her. Er wird durch tausend Erlebnisse und Anforderungen davor bewahrt, daß nun diese Beobachtung seine einzige wäre. ...

Aber dies eben genügt nun nicht für den Christenmenschen, daß er sich um das große viele Elend in der Welt nicht kümmert, weil er es physisch und psychisch nicht kann. Sondern wenn er glücklich ist, wenn er diesen Vorzug hat, soll er als Christ sich mit allem Bewußtsein stellvertretend freuen. Das heißt nicht, er soll sich immer wieder sagen und vornehmen: ich bin stellvertretend glücklich. So töricht darf ein Christ nicht denken. Aber er soll es wohl in das Bewußtsein von seinem Glück und in die Danksagung dafür und in die Verpflichtung dadurch mit hineinnehmen, daß er glücklich sein soll — auch für die Anderen.

Es gibt nicht nur stellvertretendes Leiden, es gibt auch stellvertretendes Freuen. Und dieses ist gerade so wichtig und notwendig wie jenes. Es gehört gerade so zum ABC eines rechtschaffnen Christenlebens. Denn Christenleben soll Liebe sein, Nächstenliebe, Fernstenliebe. Nichts haben wir für uns selbst, rein nichts. Unser Glück, unsre Freude, je intimer, persönlicher, heimlicher, unaussprechlicher, muß — wenn unser Christentum recht ist — desto gewisser dem Andern zu gute kommen. Nicht mechanisch regelrecht, juridisch abgemessen, aber dynamisch, als irgendwie wirkende Kraft. Völlig unbewußt vielleicht bei einfältigen Seelen. Es gibt solche glücklich beglückende Menschen, die können und sind nicht anders. Vielleicht ist dies das Größte. Aber man kann sich dazu nicht machen. Wohl, so soll man als gewissenhafter Christenmensch das mit in seinen Pflichtenkreis hereinnehmen: stellvertretend sich zu freuen, d. i. alle Freude, alles Glück so zu empfangen, zu genießen, daß die Welt um uns her auch etwas davon habe: denn dazu ist mir die Freude und das Glück beschert. Wärs auch nur so, daß ich dadurch zu jeder guten Tat, zu meinem anvertrauten Lebenswerke „frischer glühe".

Wenn dies der Effekt davon ist, daß wir „herrlich gehalten werden", dann mögen die, die mit uns doch Glieder desselben Leibes sind, sich gewiß „mit uns freuen". Dann gewinnt das Wort „Freuet euch mit den Fröhlichen" tiefere Bedeutung. Dann wird die Welt durch uns und unser Glück „zum Aushalten". Sie gewinnt an Sinn, Wert, Inhalt, Daseinsberechtigung. Und Jubilate! wird aus einem vorübergehenden Stimmungswort Lebens- und Weltanschauung. R

*) Vgl. CW 1914 Nr. 43.

Die Probleme der materialen Wertethik und die Theologie

1. Bisherige Ansätze zu einer materialen Wertethik. 2. Über Ursprung und Inhalt der Werte. 3. Über Rangordnung der Werte und die Frage nach dem obersten Wert. 4. Personale Freiheit und materiale Wertwelt. 5. Philosophie und religiöse Wertethik

Ethik. Von Nicolai Hartmann. Walter de Gruyter und Co., Berlin und Leipzig 1926. 766 S. 29, geb. 32 M.

1. Bisherige Ansätze zu einer materialen Wertethik

Im Laufe der letzten zehn Jahre hat sich die Problemlage der Ethik, von der protestantischen Ethik noch nicht ausgewertet, gewaltig verschoben. Max Scheler hat das mit seinem Werk: „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik" zum ersten Male eindringlich deutlich gemacht, indem er unter schärfster, oft ungerechter Polemik gegen Kant in einem Ton, der deutlich seine Herkunft aus dem Ressentiment verkündet, die Forderung der Materialität im Gegensatz zur bloßen Formalität der Ethik erhebt. Es soll nicht nur danach gefragt werden: Wie soll die Handlung beschaffen sein, damit sie als sittlich gelte? sondern: Was muß die Handlung voll-

ziehen, welchen Inhalt muß sie verwirklichen, damit sie sittlich sei. Man will wissen, was gut und böse ist. Scheler hat mit seinem Werk trotz seiner unmethodischen, verwirrenden Manier, trotzdem er an manchen Punkten über das Ziel hinausschießt, einen glänzenden Wurf getan von einer erstaunlichen Keimhaftigkeit.

Ansätze zur Frage nach der Wertmaterialität finden sich freilich schon vor Scheler; er selbst ist angeregt methodisch von Husserl und inhaltlich von zwei so heterogenen Geistern wie Thomas von Aquino und Nietzsche, und Thomas wieder weist zurück auf Aristoteles. Namentlich Nietzsche hat die Not der modernen Ethik, daß sie keine sicheren Maßstäbe für Gut und Böse besitzt, ja sich der Notwendigkeit solcher Maßstäbe vorläufig noch gar nicht bewußt ist, ans Licht gezerrt, ohne daß man sofort seine Lehren daraus gezogen hätte. In der protestantischen Theologie finden sich Ansätze zu einer materialen Wertethik bei Schleiermacher, aber ganz besonders bei Ritschl: religiöses und sittliches Erkennen ist Werterkennen; daraus ergeben sich die Wertabstufungen zwischen Naturwelt und Person und das alles überschattend Gott, der „wert"erkennend erkannt wird. Was ist nach Ritschl die christliche Gemeinde anderes als eine von einer gläubig bejahten Wertidee getragene Gemeinschaft, die diese ihre materiale Wertung auf die Nachkommenschaft fortgepflanzt hat und von deren Wertung her sich erst das Verständnis der Bibel und Geschichte öffnet? Wir können uns hier nicht damit aufhalten, zu zeigen, wie in der Tat im Neuen Testament und in der reformatorischen Frömmigkeit uns auf Schritt und Tritt Verhältnisse begegnen, die nur mit Hilfe des Begriffes „Wert" zu erfassen sind. Wenn auch hier schon die Keime einer materialen Wertethik stecken und die Menschen immer instinktiv nach Werten und verschiedenartigen Wertungen gehandelt haben, so bedurfte es doch eines Zerbrechens der rationalen Sicherheit eines aufsteigenden Zeitalters, um die Frage nach den materialen Maßstäben des Sittlichen zu erheben. Das hat, wie schon geschildert, nach dem Vorgang Nietzsches Max Scheler getan.

Scheler aber gab nur Ansätze, und die in recht verwirrter Form; er versprach, seine fruchtbaren Anregungen selbst auszubauen und dann eine materiale Wertethik vorzulegen, aber bis heute ist dies Versprechen nicht eingelöst. Da hat nun der ehemals Marburger, jetzt Kölner Professor für Philosophie Nicolai Hartmann ein gewaltiges Werk veröffentlicht, das auf dieser Bahn selbständig weiterschreitet. Gewaltig nicht nur dem Umfange, sondern auch dem Inhalt nach. Im Gegensatz zu Scheler mit strengster Methode geschrieben und Kants Werk ruhig und gerecht abwägend, auch positiv würdigend, führt er hier Schritt für Schritt in eine verwirrende Fülle feinster Erkenntnisse hinein. Von andern Voraussetzungen aus als Rickert in seinem System der Philosophie, wo bekanntlich ebenfalls eine Kulturwertphilosophie entwickelt wird, haben wir bei Hartmann die erste klar methodische philosophische Darstellung einer materialen Wertethik, und Niemand wird in Zukunft fruchtbar über Ethik schreiben können, ohne dieses Werk zu berücksichtigen.

Es ist ganz unmöglich in Kürze einen Eindruck von der Arbeit Hartmanns zu vermitteln; denn neben dem großen durchgehenden Zug wird sie durch eine Fülle Kleinarbeit, die Stein um Stein zu dem Gesamtbau beiträgt, charakterisiert. Im Folgenden soll nur der Grundzug angedeutet und die Frage erörtert werden, welche Veränderungen diese philosophische Ethik unter dem religiösen Gesichtspunkt erfahren müßte.

2. Über Ursprung und Inhalt der Werte

Die Quelle, aus der die sittlichen Einsichten gewonnen werden, ist der sittliche Tatbestand, die primäre sittliche Wirklichkeit; ihr werden die Erkenntnisse unter Ablehnung aller Postulate und Konstruktionsgelüste abgelauscht. Und da sittliches Handeln Handeln nach Wertgesichtspunkten ist, ist Quelle der Ethik das primäre Wertbewußtsein, dem gegenüber alle feststellende Arbeit der Philosophie sekundär bleibt. In dieser Art der Arbeit drückt sich aus, was das ganze Werk charakterisiert und ich als einen ungeheuren Vorzug einschätze: die Ehrfurcht vor dem Wirklichen; unter starker eigener Selbstzucht sollen die Tatbestände reden so, wie sie sind, nicht wie man möchte, daß sie seien.

In der Ethik handelt es sich um die Frage: Was soll ich tun? „Was ich tun soll, kann ich nur ermessen, wenn ich ‚sehe', was wertvoll ist im Leben." Mit diesem Satze ist die Überleitung von der Frage der Ethik zur Frage nach dem Wert vollzogen; damit ist die Frage: Was soll ich tun? ersetzt durch die „inhaltsreichere" Frage: Was ist wertvoll im Leben? Und in ihrer Beantwortung kommt Hartmann zu demselben Ergebnis wie Scheler: zur Behauptung einer Welt von Wertprinzipien, die apriori im hingebenden Schauen erkannt werden und eine objektive Existenz außerhalb der üblichen Erfahrungswelt haben. Das Kriterium ihrer Echtheit ist die Erkenntnis, daß Scheinwerte und Wertirrtümer aus der Kraft immanenter Echtheit immer wieder zerstört werden, so daß im primären Wertbewußtsein ein nach objektiven Maßstäben sich vollziehender Reinigungsakt fortwährend wirksam ist. Die Erfahrung von der trotz geschichtlicher und empirischer Wandlungsfähigkeit sich durchsetzenden Unbeirrbarkeit der Wertgesetze verbürgt die Wirklichkeit einer vom Wertbewußtsein unabhängigen, selbständigen Fülle in sich geordneter Werte. Die Existenzweise dieser Werte kann nicht als real, aber deshalb noch nicht als irreal, sondern muß als ideell bezeichnet werden; sie sind eine ideelle, noch nicht reale Wirklichkeit; als solche sind sie immer Aufgabe und bedeuten ein Sollen. Und der Mensch ist das Wesen, welches als Bindeglied zwischen realer und ideeller Wirklichkeit steht; seine Aufgabe ist es, die Welt der Werte zu realisieren, d. h. von der ideellen in die reale Wirklichkeit überzuführen; das ist die sittliche Aufgabe.

Um es gleich zu sagen: Hartmann behandelt von den Werten nur die im engeren Sinne sittlichen Werte. Denn nicht alle Werte, die die Ethik beschäftigen, sind schon sittliche Werte; in gewissem Sinne fällt alles Seiende unter den Wertgesichtspunkt und damit unter die Ethik, aber sittliche Werte im strengen Sinne sind immer „relativ auf die Person als Wertträger"; denn nur an ihr können sittliche Werte haften, nur sie trägt Schuld und Verantwortung; weiter treten sittliche Werte immer im Verhalten gegen eine Person auf. Die Person erscheint im sittlichen Akte immer zweimal: einmal als Subjekt, das andere Mal als Objekt des sittlichen Verhaltens.

So behandelt Hartmann im zweiten Teil seines Buches die Werttafel, aber nur die im engeren Sinne sittlichen Werte. Sie werden aufgezählt unter Anknüpfung an Aristoteles, nach ihrer Sinnhaftigkeit und in ihren Beziehungen untereinander beschrieben; die Antinomien, die sich dabei bilden, von denen eine der aktuellsten die der Nächsten- mit der Fernstenliebe und des Wertes des Engen, Konzentrierten, Gesammelten mit dem Werte des Weiten, Aufgeschlossenen ist, werden bis in die weitesten Verästelungen verfolgt, weiter als das praktische Interesse folgen kann, wo nur mehr der Denktrieb des Philosophen spricht. Damit sind von Hartmann die Kulturwerte des Ökonomischen, Staatlichen, Ästhetischen und Religiösen bei der Behandlung ausgeschaltet im Gegensatz zu Scheler, der sie aufgezählt und in seiner ausgeführten Ethik zweifellos behandelt haben würde. Er faßt den Begriff des Sittlichen weiter als Hartmann, nämlich als den eigentümlichen Wert, der an Person und Handlung in der Tendenz auf Werte erscheint, so daß bei Scheler der sittliche Wert wohl auf die handelnde Person, nicht aber auch darauf eingeschränkt ist, daß eine Person als Objekt der

Handlung fungiere. Mir erscheint die letztere, weitere Auffassung als die richtigere und fruchtbarere; denn Gesinnungen und Handlungen, die z. B. den ökonomischen und politischen Wert intendieren, sind zweifellos solche, die auch im engeren Sinne als sittliche zu bezeichnen sind; denn auch gegen wertvolle Sachgebiete gibt es Gesinnung, Schuld, Verantwortung, Wahrhaftigkeit und Treue. Übrigens hält Hartmann selbst diese Grenze nicht scharf inne und überschreitet sie namentlich im dritten Teil seines Buches wiederholt.

3. Über Rangordnung der Werte und die Frage nach dem obersten Wert

Mit größter Vorsicht wird das alle Wertethik bewegende Problem der Rangordnung der Werte und des obersten Wertes erörtert. Hängt doch die Sicherheit material-sittlichen Handelns davon ab, daß man sich in der Rangordnung nicht vergreift; denn im Tun handelt es sich meist nicht um den Gegensatz von Wert und Unwert, sondern von Wert und Wert; und sittlich ist das Tun dann, wenn es nach einer objektiven Rangordnung den höheren Wert realisiert. Aber da stecken wir noch ganz in den Anfängen der Wertforschung; eine Abstufung ist bis jetzt nur bruchstückweise zwischen einzelnen Werten vorzunehmen, und wahrscheinlich gibt es nicht, wie Scheler annimmt, eine Eindimensionalität der Rangordnung, so daß sich in einer Kette von Stufe zu Stufe eine Wertmodalität über der andern erhebe und die höhere jeweils die Teleologie der niederen bilde. Das widerspricht der Autonomie der einzelnen Wertgebiete, vor allem des theoretischen, ästhetischen, des ethischen und des religiösen, die ihre Eigengeltung in sich haben und sich keiner Rangordnung einfügen; so wird es wahrscheinlich mehr als eine Rangordnung nebeneinander geben. Scheler baut im Anschluß an die Stufenethik der Scholastik die Rangordnung teleologisch von oben, von Gott her auf, Hartmann ist da der reinere Denker; für ihn schaltet, wie es für den Philosophen sein muß, Gott als letzte Spitze der Wertpyramide aus; er baut mühsam die Rangordnung von unten her auf. Dabei ergeben sich ihm gewiß einige Kriterien für die Maßstabbildung, aber so schwache, daß ihm der Bau als Ganzes unter den Fingern zerbricht. Für seine philosophische Arbeit lehnt er die apriorische Feststellung eines obersten Wertes überhaupt ab. Es ist durchaus nicht notwendig, daß es einen solchen gibt, und fraglich, ob es einen gibt; wenn man ihn sucht, so ist das ein theoretisches Verlangen nach einheitlichem Abschluß der Wertreihen.

Das ist alles sehr richtig und wohltuend in seiner wissenschaftlichen Reinlichkeit. Aber praktisch verfehlt Hartmann sich selbst gegen seine Theorie. Denn alle seine Ausführungen stehen faktisch doch unter einem höchsten Wertgesichtspunkt: dem der freien Person. Sich selbst bestimmender, vor sich selbst verantwortlicher Mensch, das ist für Hartmann der oberste Wert, dem dient auch stillschweigend die ganze Ethik. Dieser sein oberster Wert, der personal-ethische, wird deutlich vor allem im letzten Kapitel des Buches: „Ethische und religiöse Freiheit". Es heißt da:

> Es liegt eben im Wesen des Menschen, daß ihm ethisch der Mensch das Wichtigste, Aktuellste und zugleich auch das Höchste und Verantwortungsreichste ist von Allem, was in seinen Gesichtskreis tritt; gewiß nicht die eigene Person als solche, wohl aber das Personale in jedem Menschenwesen (S. 738).

Man kann ein so umfassendes Werk eben nicht schreiben, ohne einen obersten Wert im Geheimen zu bejahen und ohne daß dies nicht zum Ausdruck käme. Man kann auch als Charakter nicht handeln, ohne die Stetigkeit seiner materialen Wertrichtung nicht in einem obersten Wert zu haben. Und wenn Charaktersein eine ethische Forderung ist, so gehört die praktische Entscheidung für einen obersten Wert mit zur Sittlichkeit. Die Frage bleibt freilich offen, ob dieser oberste Wert objektiv als solcher in Geltung stehen kann. Man könnte dieser Frage noch näher treten, indem man die Werte, welche in Wirklichkeit von Menschen als oberste verfolgt werden, zusammenstellt und versucht abzuwägen; dann wird sich finden, daß gar nicht so viele praktisch in Betracht kommen. Man könnte dann weiter fragen, warum gerade diese als oberste Werte gelten, und würde dann die Frage nach dem obersten Wert innerhalb gewisser Grenzen beantworten können.

4. Personale Freiheit und materiale Wertwelt

Zu einem — ich sage nicht zu viel — großartigen Abschluß kommt das Werk in seinem dritten Teil, der das Problem der Willensfreiheit behandelt. Da laufen die vorher gesponnenen Fäden zu einem Gewebe voller Tiefe und zugleich Klarheit zusammen. In drei Ebenen steigt da die gesamte Welt des Sittlichen allumfassend auf. Ihr Verhältnis zu einander ergibt die drei Freiheitsantinomien. Es ist unmöglich, sie hier zu entwickeln; nur das Gesamtbild des Aufbaus zu umreißen sei der Versuch gemacht.

Die erste Gefahr droht der Freiheit von der im Kausalnexus lückenlos verknüpften Natur her, in sie von außen einzugreifen erscheint für eine irgendwie geartete Freiheit unmöglich. Es ist auch unmöglich, insofern als der Kausalnexus nirgends durchbrochen werden kann; wohl aber kann er, gerade weil er streng allgemeingültig ist, benützt werden, ein vorausgeschautes Ziel mit vorauszuberechnenden Mitteln zu verwirklichen. Denn der Naturlauf selbst ist blind und leer; er verträgt nicht nur, sondern fordert geradezu eine Teleologie, in deren Dienst er gezwungen wird. — Dieses Telos stammt aus der zweiten Ebene der sittlichen Welt: aus dem Reich der Wertprinzipien. Da findet die freilich nur bruchstückweise hergestellte Werttafel ihre praktische Verwendung, allerdings eben nicht nur die Tafel der sittlichen Werte, sondern die der Werte überhaupt; diese Werte sind autonom und haben ihre Geltung selbständig in sich. — Aber mit Natur und Wertprinzipien ist der Kosmos der sittlichen Gegebenheiten noch nicht erschöpft; es fehlt der Mensch, der die Wertprinzipien auf die Natur bezieht und sie durch die Natur hindurch verwirklicht. Die Person vermittelt den Bereich der ideellen Wertwirklichkeit mit dem Bereich der realen Naturwirklichkeit. In dieser Tat, die aus Freiheit und autonomer Selbstbestimmung geschieht, steckt das eigentlich Sittliche; ohne Freiheit und Autonomie der Person keine Verantwortung, Selbstbestimmung und Schuld. Diese Autonomie der Person aber stößt mit der Autonomie der Wertprinzipien zusammen. Handelt die Person nun im Gehorsam gegen die autonomen Werte, dann ist sie selbst nicht autonom; oder handelt sie, indem sie die Werte unter ihren Willen zwingt, dann sind die Werte nicht autonom. Es handelt sich an diesem Punkt um zwei Autonomien mit gleicher Berechtigung und gleicher Notwendigkeit; ihr Zusammenstoß ergibt eine der Freiheitsantinomien, die theoretisch nicht, im praktischen Handeln freilich immer so oder so gelöst wird.

Wenn nun so die persönliche Autonomie der Person das letztlich Bestimmende ist, so bleibt die letzte Frage: Woher wird die Person bestimmt? Denn es handelt sich bei sittlicher Freiheit nicht um Freiheit „im negativen Verstande", d. h. um Freisein von irgendwelchem Bestimmtsein zur Ausübung der Wahlfreiheit, sondern um Freiheit im positiven Verstande, d. h. um Freisein zu etwas aus dem eigenen Seinscharakter heraus. Mit der Frage danach ist der für uns erreichbare, zu tiefst liegende Punkt der sittlichen Welt aufgezeigt; er kann aber nur aufgezeigt werden, zu einer Erhellung des Punktes reicht unsere Erkenntnis nicht mehr aus. Da ist letztlich auch der Ort, wo sich die Frage der Freiheit entscheiden müßte, wenn darüber Sicheres ausgesagt werden könnte. Hartmann „beweist" die Freiheit nicht, aber unter Betonung

des Anscheins und der Unmöglichkeit ethischen Handelns ohne Freiheit behauptet er vorsichtig ihre Wahrscheinlichkeit.

5. Philosophie und religiöse Wertethik

Nach diesem in aller Kürze mit grober Linienführung gegebenen Überblick sei noch vergönnt, Einiges zur Sache zu sagen.

Der schwierigste Punkt bei der Scheler-Hartmannschen materialen Wertethik scheint mir immer die autonome Gültigkeit der Werte zu sein, die nach bestimmten Gesetzen sich ordnend in ideeller Wirklichkeit besteht und apriori erkannt wird. Unzweifelhaft hat diese Auffassung den Schein der Wahrheit für sich, insbesondere bei den sogenannten Geisteswerten: dem theoretischen, ethischen, ästhetischen und religiösen Wert. Ob dieselbe Autonomie auch für Wirtschafts- und Staatswerte, für die der Familie, der Sexualität und der Volkheit behauptet werden kann, ist problematischer. Aber doch liegt bei der Behauptung der ideellen Wirklichkeit der Werte bestenfalls nur ein Schein vor, ähnlich wie bei der Behauptung der Freiheit. Jedenfalls existieren diese Werte — mehr können wir nicht sagen — nur für uns; der Ort, wo sie erscheinen, ist unser primäres Wertbewußtsein. Mit dem Bewußtsein ist immer der Verdacht der psychologischen Illusion gegeben; hier insbesondere der Verdacht, daß „Wert" immer durch menschliche Wertung entsteht, nicht als objektive Größe nur durch sie bestätigt wird. Sollen Werte überpersönliche Geltung haben, dann müssen sie auch außerhalb unseres Bewußtseins, d. h. objektive Geltung haben; nur dann können sie, wie Hartmann es darstellt, mit der personalen Autonomie in Widerstreit treten. Nur wenn die Werte noch hinter ihrem Erscheinungsort in unserm Bewußtsein metaphysisch verankert werden könnten, wäre die Behauptung ihrer überpersonalen objektiven Geltung berechtigt. Da aber für die Philosophie der Inhalt des Wertbewußtseins die letzte feststellbare Tatsache ist, so kann sie, wie bei Behauptung der Freiheit, nur des Vertrauens leben, daß dem Schein der ideellen Wirklichkeit auch eine metaphysische Wirklichkeit entspricht. Dieser Ton der Skepsis ist für eine Wertphilosophie unerläßlich, und ich finde ihn weder bei Scheler noch bei Rickert noch bei Hartmann stark genug.

Einen stärkeren Ton der Skepsis wünschte ich auch bei der Frage nach dem obersten Wert angeschlagen; besonders bei Scheler und Rickert. Aber auch Hartmann zieht hier nicht die letzten Konsequenzen, die praktisch zu einer Wertanarchie, nicht zur Skepsis des Werthandelns überhaupt, wohl aber zur Skepsis in irgendeiner Sicherheit der Wertrichtung führen müssen. Alle diese Philosophen tragen, wie oben für Hartmann gezeigt, doch im Stillen einen obersten, alle anderen Werte wenigstens relativ ordnenden Wert im Herzen.

Den Theologen nun wird ganz besonders das Verhältnis dieses Werkes zur theologischen Ethik beschäftigen müssen. Hartmann hat selbst im allerletzten Kapitel noch kurz die Beziehungen zur Religionsphilosophie hergestellt und hält die an sich schon verwirrende Lage der ethischen Probleme durch Heranziehung der Gottesidee für noch verwirrter; denn zu den bisherigen drei philosophischen Freiheitsantinomien kommen noch weitere fünf Antinomien hinzu.

Welches ist nun die Voraussetzung, die eine christlich-theologische Ethik macht? Jedenfalls ist es eine Voraussetzung aus glaubensvoller Überzeugung, welche jenseits der Philosophie liegt: die Wirklichkeit des einen allmächtigen Gottes, des Schöpfers alles Seins, der Gehorsam gegen seinen Willen und damit Anerkennung der von ihm geschaffenen Welt fordert, deren Sinn im Evangelium durch die Liebe Gottes bestimmt wird. Christliche Sittlichkeit kann dann nur sein: Gehorsam gegen Gottes Willen, den wir, da die Welt sein Werk ist, auch aus der Welt, soweit er die Welt betrifft, vernehmen; nicht freilich aus der Welt, wie sie ist, sondern wie sie sein soll, aus der ideellen Wirklichkeit, die der Welt zu Grunde liegt: und die ist der Bereich der Werte, der, da er wissenschaftlicher Erkenntnis zugänglich ist, mit philosophischen Mitteln festgestellt werden kann, nun aber, in dem Glauben an den Schöpfergott, allerdings eine objektive Wirklichkeit ist. Im Glauben an Gott ist die metaphysische Verankerung der Wertewelt gegeben, die die Philosophie nicht geben kann.

Wie hier die religiöse Einstellung eine Klärung und Erleichterung schafft — allerdings nur für den Gläubigen — so auch in der Frage des obersten Wertes. Sofern Wert ist eine Gegebenheit, der man weniger wertvolle Gegebenheiten nachsetzt und gegebenenfalls opfert, und oberster Wert dann die über alle andern Werte gültige Gegebenheit, kann Gott als oberster Wert bezeichnet werden, wie das Neue Testament beständig das Verhältnis von Mensch und Gott, Welt und Gott als Wertverhältnis ausdrückt, und wie Luther fordert: „Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen" und Calvins ganze Theologie gestimmt ist auf den Satz: „Gott allein die Ehre". Dieser Gott ist dann Einheit, Ziel, Sinn, Zweck alles Daseins. Dann aber freilich hat keine Wertgruppe mehr autonome Geltung, sie hat Wert nur für Gott und zum Dienst Gottes.

Auch Auswirkungen auf die Rangordnung der Werte müßten sich daraus ergeben. Obschon ich nicht glaube, daß eine lückenlose eindimensionale Reihe hergestellt werden kann, so muß doch jede einzelne der mehrdimensionalen Wertrichtungen ihre Teleologie in Gott haben. Und von dieser theologischen Perspektive aus hat Scheler im Prinzip mit seiner teleologischen Konstruktion der Wertskalen recht, mit der er im Grunde eine materialethische Ausführung des Weltbildes des Thomas von Aquino gibt. Das kann aber nur der Theologe, dessen letzter Grund im gläubigen, nicht im theoretischen Erkennen erscheint; daß Scheler es als Philosoph getan hat, das ist der Vorwurf, den man ihm machen muß.

6. Das Autonomie-Problem

Soweit würde die Einführung dieses letzten Grundes durch die vom Glauben bestimmte Theologie eine Erleichterung der ethischen Problemlage bedeuten. Die Schwierigkeit aber, und zwar (nach Hartmann) eine durch keinerlei Kompromiß überbrückbare liegt im Freiheits- und Autonomieproblem.

Die Autonomie Gottes und des Menschen kann nicht nebeneinander bestehen; der Mensch verliert seine Autonomie, denn Gott allein ist autonom; ebensowenig gilt neben Gott eine Autonomie der sittlichen Werte. Und falls es Ethik nur gäbe unter Wahrung der Autonomie des Menschen und der Werte, würde die Möglichkeit einer theologischen Ethik überhaupt zweifelhaft.

Aber zu diesem Resultat des Entweder-Oder kommt man nur unter einer starren Verwendung des Begriffes „Autonomie". Und ich zweifle, ob er sich so eindeutig verwenden läßt, wie es bisher in der Philosophie und auch bei Hartmann geschah. Die Erkenntnis liegt nahe, daß es Autonomien verschiedenen Grades gibt. Im Grunde ist jeder Wert in sich, in dem von ihm umschlossenen Kreis, autonom. Nicht nur der Wert der Wahrheit, Sittlichkeit, Schönheit und Frömmigkeit sind jeder für sich autonom, sondern auch der Wert der Wirtschaft, des Volkes, des Staates, der Familie, der Sexualität. Sie haben alle ihre Gültigkeit an und für sich und verlangen den Gehorsam gegen die ihnen eigenen immanenten Gesetze. Daneben ist nun auch die Person autonom. Alle diese Autonomien können nun nicht auf gleicher Ebene liegen, das gäbe eine fürchterliche Konfliktsfülle, die zu einer heillosen Zerrissenheit des Daseins führen müßte. Sie sind vielmehr einander übergelagert, vielleicht nicht immer einreihig

eine über der andern, aber doch mehrere Gruppen über andern Gruppen, also auch hier keine Eindimensionalität. Jede Stufe hätte dann ihre doppelte Seite: die nach unten gerichtete, wo sie autonom wäre in sich selbst und gegen alle unterhalb ihr liegenden Gruppen, und die nach oben gerichtete, wo sie heteronom, also dienend ist gegen alle über ihr liegenden Gruppen; ja wo sie es sein muß ihrem eigenen Sinn gegenüber, soll sie sich nicht eigener Hybris oder Dämonie schuldig machen. Es wäre also zu unterscheiden zwischen relativer und absoluter Autonomie. Dann läge die Frage nahe, ob die Stufenordnung der Autonomien sich nicht deckt mit der Rangordnung der Werte, ja daß die mögliche Stufenordnung der Autonomien geradezu ein Kriterium für die Maßstabbildung der Wertordnung wäre *).

Weiter erhebt sich die Frage nach der absoluten Autonomie; sie kann in einer philosophischen Ethik — muß es freilich nicht — der Person zukommen, die, wie Hartmann sagt, das „Wichtigste und Aktuellste" ist; die Frage nach der absoluten Autonomie im Verhältnis der Wertautonomie und der Personautonomie zueinander hätte dann keine Schwierigkeit; denn die Werte haben dann ihre autonome Geltung in sich, nicht aber der Person gegenüber, der als absoluter Autonomie alle Werte dienen müßten. Diese Behauptung würde noch gestützt dadurch, daß Personalität an sich leer ist und sich erst an Werten zu entfalten, auch individuell zu entfalten in der Lage ist. Personale Autonomie kommt erst in der Herrschaft über Werte zur Entstehung, auch im Dienst an Werten, ja im Dienst bis zur Verzehrung des Lebens, wobei wohl das Leben, nicht aber die Personalität vernichtet wird.

Anders aber liegt die Sache in der religiösen Ethik. Da kommt absolute Autonomie nur Gott zu. Vor ihm wird die Autonomie der Person nun nicht einfach vernichtet, aber sie wird relativiert. Sie behält die Gültigkeit ihrer Existenz und Entfaltungsgesetzlichkeit in sich selbst, wie auch alle andern relativen Autonomien sie behalten. Welche Gültigkeit aber letztlich zurückzuführen ist auf den souveränen Willen Gottes, der sie gesetzt hat und in dem sie Bestand haben. Und der Gehorsam der Person kann nur Gehorsam sein in der Wahrung und Bejahung all der relativen Autonomien innerhalb ihrer Grenzen, die letztlich alle über sich hinausweisen auf Gott als die letzte absolute Autonomie. Da gilt erst recht, daß Personalität sich nur entfaltet in Herrschaft und Dienst an der Welt, d. h. an der sie konstituierenden Fülle von abgestuften Autonomien, indem sie sie zur Entfaltung bringt immer bis zu der von ihrem eigenen Sinn gezogenen Grenze. Gehorsam der Person gegen Gott ist Gehorsam gegen seine Schöpfung, ist Dienst an der „Welt" im „Beruf" — Gehorsam gegen die Schöpfung, so wie sie von Gott gemeint ist, gegen ihren immanenten Sinn. Also Tätigkeit in der Realisation von welt-immanenten Werten nach den Gesetzen ihrer Abstufung — das alles aber letztlich nicht um der Werte selbst, sondern um Gottes willen, der sie so will. Sittliches Handeln ist dann das Gegenteil von Eigenwille, von Selbst-Gelten-Wollen, von der Verfolgung eigener „Persönlichkeits"ziele, vielmehr Hingabe, Dienst an der Schöpfung. Und gerade in dieser Hingabe an das Andere, im Dienst, im Gehorsam „erfüllt" sich die Person und wird, ungesucht und nicht direkt intendiert, Persönlichkeit. Auch hier gilt, daß personale Autonomie für sich allein leer ist, daß sie zu sich selbst erst in der „freien" Bejahung der unabhängig von ihr bestehenden Welt relativer Autonomien kommt, das ist ein Gehorsam, den die Person frei will. Und so wäre theologische Ethik wohl möglich.

*) Vgl. meine Theologische Ethik, Sammlung Göschen 1925, S. 52 Anmerk. Ich bin auf diese Gedanken bei Untersuchung der Wirtschaftswerte gekommen, deren Ergebnis ich zunächst bruchstückweise in „Religion und Wirtschaft" Tübingen 1925 niedergelegt habe.

Aber ist in einer theologischen Ethik, die die Wirklichkeit des absoluten Gottes voraussetzt, diese Freiheit zum Gehorsam möglich? Denn relative Autonomie ist noch nicht Freiheit; ihre Selbstgeltung beruht nicht auf freier Eigenbejahung, sondern ist von einem absoluten Willen gesetzt. Relative Autonomie und Unfreiheit zusammen sind durchaus möglich, also auch die Unfreiheit der für sich und nach unten autonomen Person.

Wir entsinnen uns, daß das Letzte, die positive Freiheit, das Menschen Bestimmende, das die Person in ihrem Entschluß schließlich Determinierende, sich nicht feststellen ließ. Da ist die dunkle Stelle, wo wir nicht wissen, aus welcher Kraft unsere Entschlüsse kommen. Der religiöse Glaube an den absoluten Willensgott wird sagen, daß da, unbemerkt und ohne daß der Mensch es weiß, der göttliche Wille unser Tun bestimmt; er muß es, da unsere Freiheit die Freiheit Gottes aufheben, seine Ziele durchkreuzen und damit den finalen Determinismus zerstören würde, den der Glaube an ihn fordert.

Und doch muß die religiöse Ethik die Möglichkeit der Schuld, der Zuweisung und Verantwortung aufrecht erhalten. Menschliche Unfreiheit und Schuld ist die Paradoxie, die sich daraus ergibt und die die prädestinatianischen Denker in Kauf genommen haben. Die katholische Ethik und auch ein Teil der protestantischen suchen die Paradoxie so zu lösen: Gott habe dem Menschen Freiheit innerhalb gewisser Grenzen eingeräumt. Der Ursprung der menschlichen Freiheit liegt dann in Gottes Freiheit; der Inhalt der Freiheit aber käme auf Rechnung des Menschen. Damit würde die Allwirksamkeit Gottes und die Verantwortlichkeit zugleich gewahrt. Eine theoretische Entscheidung wird es hier nicht geben können; da ist ein Punkt, wo die theologisch-ethische Grundstellung, selbst im Glauben, nicht das Rätsel der Philosophie zu lösen vermag; denn sowohl nach der religiösen Tatsachenwelt wie nach dem Stand unserer Bewußtseinserforschung verlieren sich die Anfänge hier ins seelische, dort ins göttliche Dunkel.

Ob es dann noch Sittlichkeit gibt, ist eine problematische Frage. Jedenfalls gibt es nicht die von der Philosophie behauptete Sittlichkeit, die unter der Voraussetzung der Höchstgeltung der absolut autonomen Person deren Freiheit zur Voraussetzung hat; aber es dürfte religiöse Sittlichkeit geben, die die Unterwerfung unter den Gehorsam gegen Gott fordert und aus diesem Gehorsam die Konsequenz der Gesinnung und der Tat zieht. Es dürfte dann auch theologische Ethik geben, d. h. eine Theorie über die religiöse Sittlichkeit. Gerade bei der Kompliziertheit des Verhältnisses von freier Verantwortlichkeit und Bestimmung durch Gott dürfte es ihr an Stoff nicht fehlen. Wenn aber die Möglichkeit sittlichen Verhaltens von der Sicherstellung der personalen Freiheit abhängt, dann gibt es auch für eine philosophische Ethik Sittlichkeit mit Sicherheit nicht, denn sie verliert sich ebenfalls bei der Freiheitsfrage in ein Dunkel, wo Gewißheit nicht mehr möglich ist. Das ist die Grenze von Philosophie, aber auch Theologie; da redet die Paradoxie der religiösen Wirklichkeit, die gleichzeitig die Allwirksamkeit Gottes mit der Verantwortlichkeit des Menschen lehrt.

Die letzte Antinomie, die Antinomie der Erlösung, dürfte theologisch wenig Schwierigkeiten machen. Schuld ist und bleibt in der Tat unaufhebbar, auch in der Erlösung; man würde theologisch besser nach dem Vorgang von Kattenbusch (Die deutsche Theologie seit Schleiermacher S. 114) Versöhnung sagen. Ja darin liegt sogar die Tiefe des christlichen Versöhnungsglaubens, daß Gott den Sünder als Sünder vor sich gerecht macht trotz seiner Schuld. Diese bleibt auch in der Versöhnung eine solche, ist aber durch sie ihres Stachels beraubt. —

Man sieht: das große Werk Hartmanns führt auch den Theologen in die tiefsten Tiefen seiner Welt.

Mit Vorliegendem können darüber noch nicht die letzten Worte gesprochen sein; die Auswertung dieser Ethik wird Jahre immer erneuten Studiums beanspruchen. Der Verfasser bezeichnet sie bescheiden als einen Anfang, der zum ersten Male methodisch in die Struktur der Werte hineinleuchte. Manches Ergänzende wird noch dazu zu sagen sein; so müßte vor allem das Verhältnis der materialen Wertgebiete zueinander, vor die wir im Handeln täglich zur Entscheidung gestellt werden: Sexualität, Wirtschaft, Staat, Kunst und Wissenschaft, untersucht werden. Trotzdem glaube ich, daß mit Hartmanns Werk der Weg der ethischen Forschung für lange Zeit vorgezeichnet ist.

Marburg Georg Wünsch

Das System der Wissenschaften

Nach Paul Tillich

6. Autonomie und Theonomie

Was den Geist von den reinen Formen der Denkwissenschaften klar und scharf unterscheidet, ist seine Konkretheit und Fülle, seine Individualität und Unendlichkeit. „Und doch steckt in aller Konkretheit und Besonderheit der geistigen Akte das Allgemeine, das Gültige, die unbedingte Forderung" (S. 92). Die beiden Elemente sind aber nicht gesondert da, um nachträglich vereinigt zu werden. Gegeben ist allemal nur die „schöpferische Einheit" (S. 93). Wir sahen bereits, daß für Tillich das Sein den (metaphysischen) Sinn des Unbedingt-Wirklichen hat. Wie das „Sein" der Seinswissenschaften sich zum „Sein" der Geisteswissenschaften, ein physikalischer Vorgang etwa sich zu einem der ästhetischen oder religiösen Sphäre verhält, war nicht klar erkennbar. Doch sagt Tillich:

In den geistigen Schöpfungen des Menschen offenbart sich der Abgrund des Unbedingten tiefer als in den immer auch gesetzgebundenen Gestalten des unmittelbaren Daseins (S. 93).

Die Geisteswissenschaften, die geistige Schöpfungen sind, sind Normwissenschaften. Sie sind nicht ein adäquater Ausdruck des Unbedingten, als ob dieses gegenständlich erfaßbar wäre. Sie dürfen sich niemals absolut setzen. Das Unbedingte ist „Abgrund", ewiges Jenseits. Aber ist doch der alles Bedingte in sich tragende und fassende Abgrund. Eine geistige Schöpfung ist nie die Wahrheit, aber sie hat teil an der Wahrheit, sie ist in der Wahrheit; deshalb lehnt Tillich es ab, die Geisteswissenschaften als „Wertwissenschaften" zu bezeichnen, weil die Wertbeziehung vom Subjekt her gedacht ist.

Es ist für den Geist sekundär, Wert zu sein, primär ist er Geltung, Wahrheit, Norm. Es ist aber nicht angebracht, den Geist nach seinem sekundären Merkmal zu definieren, zumal dieses Merkmal im Begriff des Wertes nicht ausreichend bestimmt ist. Es gibt zahlreiche Werte, biologische, psychische, ökonomische usw. Geistige Werte aber sind unbedingte Werte. Ohne den Zusatz „unbedingt" ist die Bestimmung des Geistes als Wert irreführend (S. 100 f.).

Wissenschaftslehre, Kunstlehre, Gemeinschaftslehre, Rechtslehre, Metaphysik, Ethik und Theologie sind individuelle Schöpfungen, als solche bedingt, begrenzt, zeitlich und durch andere Schöpfungen ablösbar. Dennoch wollen und können sie das theoretische und praktische Verhalten „normieren" (S. 99 und 119), weil ihre Intention auf das Unbedingte gerichtet ist oder weil, wie Tillich sagt, „der Eros zum Unbedingten die Tiefe jeder erkennenden Wirklichkeitsbeziehung ausmacht" (S. 106 und 166). Ein altes religiöses Motiv klingt in neuer, das Wissen verstehenwollender Sprache auf, dies: daß alle Dinge zu Gott streben, weil sie von Ihm ihren Ursprung haben. Aber so, daß sie im „Abgrund" nicht untergehen, sondern ihre Individualität, ihre Eigen-Form bewahren. Der denkende Ausdruck dessen ist die „metalogische" Methode, wie wir sie kennen lernten, und wie sie in den Geisteswissenschaften als „Autonomie" und „Theonomie" zur höchsten Steigerung kommt.

Theonomie ist Richtung auf das Sein als reinen Gehalt, als Abgrund jeder Denkform. Autonomie ist Richtung auf das Denken als Träger der Formen und ihrer Gültigkeit. ... Autonomie für sich treibt zur leeren gehaltlosen Form, Theonomie für sich zum formlosen Gehalt. Eins aber ist so unwirklich wie das Andere (S. 147).

Alle Geisteswissenschaften tragen in sich Einheit und Widerstreit, also die Dialektik von Autonomie und Theonomie, da sie Unbedingtes in begrenzter Form, d. h. als individuelle Gestalt verwirklichen. Nur kann die Intention entweder direkt auf die autonome Form und nur indirekt auf den sie fundierenden theonomen Gehalt oder (wie bei der Metaphysik und Theologie) durch die autonome Form hindurch direkt auf den theonomen Gehalt, auf das Unbedingt-Wirkliche gerichtet sein.

In der Geistesgeschichte gibt es Geisteslagen, in denen die Theonomie, und solche, in denen die Autonomie überwiegt. Es gibt wissenschaftlich-rationale und metaphysisch-religiöse, es gibt gottlose und gotterfüllte Zeitalter [1]). „Der Kampf von Theonomie und Autonomie ist die tiefste Triebkraft des schöpferischen Geistprozesses; er ist der dialektische Stachel der Geschichte, der sie nie zur Ruhe kommen läßt" (S. 147 f.). Das erinnert an Goethes Wort über Glaube und Unglaube als das eigentliche Thema der Welt- und Menschengeschichte. Wird aus der „notwendigen Spannung" von Autonomie und Theonomie die Selbständigkeit zweier voneinander unabhängiger Sinnfunktionen, so kommt es zu jenen großen unlösbaren Konflikten zwischen Religion und Kultur, von denen nicht nur die Theologie der Gegenwart ein garstiges Liedlein zu singen weiß. Die Religion als unmittelbarer Ausdruck theonomer und die Theologie als reflektierter Ausdruck theonomer Geisteshaltung werden Sonderfunktionen neben den übrigen und gegen die übrigen. Die Religion lebt alsdann weniger aus eigener Kraft und Vollmacht als davon, daß sie die autonome Geisteshaltung vergewaltigt und unterdrückt, konfessionelle Symbole verabsolutiert und auf allen Gebieten in Konflikte mit dem autonomen Prozeß gerät. Ihre letzte Konsequenz ist Index, Inquisition und Scheiterhaufen. Die Autonomie aber wird profan. Sie schafft die Kultur als Inbegriff außerreligiöser Sinnerfüllung und rationalisiert d. h. entleert, begründend oder bekämpfend, Symbole, deren Sinn es lediglich ist, Ausdruck des Gehalts zu sein. Dies ist die negative Bewährung für Tillichs weitschauende und epochale These:

Daß Religion keine Sinnsphäre neben den anderen ist, sondern eine Haltung in allen Sphären: die unmittelbare Richtung auf das Unbedingte. Wo die Unbedingtheit des Heiligen erfaßt ist, kann seine Nebenordnung neben die übrigen Gebiete nicht in Frage kommen, auch nicht in Form der Überordnung (S. 107 und 148. Sperrung von mir).

Wieso ist diese These epochal?

Kant befreite die Religion von der Umklammerung durch die rationale Metaphysik, aber nur, um sie mit dem frühen Fichte um so strenger in die Fesseln der Ethik zu schlagen. Um die ethische Umklammerung des religiösen Gebietes zu durchbrechen, mußte der deutsche Idealismus: der junge Hegel, Hölderlin, Schleiermacher, Schelling, die „geschwisterliche Beziehung von Kunst und Religion" stiften [2]). Nur auf diesem Wege oder „Umwege" (wie Kroner sagt) konnte Schleiermacher die Selbständigkeit der Religion begründen, die jedoch eine ästhetisch bedingte und gebundene blieb. Die Ritschlsche Schule schied die Religion ebenso ängstlich wie säuberlich vom wissenschaftlichen Welterkennen, indem sie unter der Nachwirkung Kants ihren Bund mit der Ethik erneuerte. Die Isolierung der Religion — Karl Heims „Weltbild der Zukunft" blieb Epi-

[1]) Vgl. meinen Aufsatz „Die Geschichtsphilosophie des religiösen Sozialismus", CW 1923, Nr. 24/26; desgl. meine Schrift „Die Kulturkrisis der Gegenwart und die Kirche" Furche-Verlag 1924.

[2]) Richard Kroner, Von Kant bis Hegel 1924, II, S. 58 f.

sode — spitzte sich in unsern Tagen zum dualistischen Bruch von Religion und Kultur zu. In dieser heillosen Lage begründet das System der Wissenschaften die These, daß die Wissenschaft „nur in der vollkommenen Einheit von Theonomie und Autonomie" zu ihrer Wahrheit komme (S. 167). Tillich gibt der Religion eine Bedeutung und Stellung, die weit über das hinausgeht, was bisher Rechtens war. Eine theonome Geisteslage vorausgesetzt, behält Goethe doch Recht:

Wer Wissenschaft und Kunst besitzt,
Hat auch Religion [3]).

„Theonome Geistesgeschichte" überwindet die Isolierung und erweist die Allgegenwärtigkeit der Religion dadurch, daß sie „in jeder Kulturschöpfung den theonomen Gehalt sucht, der auch in der radikalsten Autonomie nicht ganz verloren gehen kann" (S. 149).

7. Geistesgeschichtliche Würdigung

Den Aufbau und die Gliederung der Geisteswissenschaften im Einzelnen zu verfolgen, bedürfte es eines besonderen Aufsatzes. Gerade hier bedauert man, daß das System nur „Entwurf" und damit doch in manchen Einzelheiten sehr abstrakt geblieben ist. Nur die Bedeutung der Metaphysik sei noch hervorgehoben. Sie erhellt am besten, wenn wir die geistesgeschichtliche Stellung des Tillichschen Systems ins Auge fassen.

Hegel hat an einer sehr erleuchtenden Stelle seiner Enzyklopädie (^{3} § 60) die geistesgeschichtliche Stellung Kants als „die Selbständigkeit des sich erfassenden Denkens" gewürdigt. Sie sei aus dem „Bewußtsein der absoluten Innerlichkeit" erwachsen und weigere sich schlechthin, „etwas, das den Charakter einer Äußerlichkeit hat, in sich gewähren und gelten zu lassen". Die Selbständigkeit des sich erfassenden Denkens ist negativ: Die Verneinung aller heteronomen Autorität. Und positiv: Die Autonomie der Vernunft. Die kritische Transzendentalphilosophie, deren Wesen in der (kopernikanischen) Wendung des Denkens von der Äußerlichkeit einer dinghaften Seinswelt zur Ichhaftigkeit des Bewußtseins als des Ausgangspunktes alles Denkens besteht, ist auch die Grundlage des Tillichschen Systems.

Das erkenntnistheoretische Urverhältnis, von dem Tillich ausgeht, beweist dies zur Genüge. Mit seinem Programm der „Wissenschaftslehre" fühlt er sich in der Nähe Fichtes (S. 7). Seine „metalogische" Grundhaltung richtet sich nicht gegen die autonome Vernunft. „Die Autonomie der wissenschaftlichen Form wird durch die Metalogik nicht angetastet" (S. 165). Weil Tillich der rationalen Denkform das gibt, was ihr gebührt, deshalb führt er von Kant her den Kampf gegen den „Psychologismus", der über dem Sein die Begriffe der Norm und der Geltung vernachlässigt. Nun ist aber die rationale Form ohne Seinsgehalt leer und unwirklich. Hegel bemängelt auch an jener Stelle an Kant, daß seine Transzendentalphilosophie teuer erkauft sei, indem sie die „vormalige gewöhnliche" Metaphysik „alles Inhalts entleert" und an seine Stelle keinen neuen wieder zu schaffen vermocht hatte. Der rationale Formalismus Kants oder noch zugespitzter: des Neukantianismus ist deshalb der andere Gegner, dem Tillich sich gegenüber sieht. Wie dem Psychologismus, so gilt sein Kampf dem „Logismus", ohne daß er darum dem Extrem des Alogismus verfällt.

Diese doppelseitige Frontstellung verbunden mit der Hochschätzung der rationalen Form charakterisiert Tillichs „metalogische" Methode und rückt sie durchaus in die Nähe der Hegelschen Dialektik. Im Hinblick auf Hegels Dialektik hat Richard Kroner behauptet: „Hegel ist ohne Zweifel der größte Irrationalist, den die Geschichte der Philosophie kennt [4])." Gegenüber der populären Auffassung Hegels als „Panlogisten" ist diese Behauptung zwar übertrieben, legt aber mit Recht den Nachdruck auf die gewaltige Bedeutung des Seinshaften, des Irrationalen, dessen das Denken, indem es sich „dialektisch" verhält, Herr zu werden sucht [5]). Tillich ist sich denn auch seiner Verwandtschaft mit Hegel vollauf bewußt und bezeichnet ebenso richtig eine Differenz von Hegel:

Die metalogische Methode ist dynamisch. Sie offenbart den Gehalt durch die lebendige Bewegtheit der Form, die trotz aller Bewegung nicht aus der logischen Einheit herausfällt. Solche dynamische Methode war dem Ursprung nach Hegels Dialektik, die letzte große und trotz aller Kritik und Abwendung bewußt und unbewußt weiterwirkende systemschaffende Methode. Ihr Mangel war, daß das Logische in ihr das Metalogische und Dynamische verschlang und an irgendeinem Punkte der logischen und zeitlichen Entwicklung das Dynamische aufgehoben wurde. Das Denken wollte das Sein restlos unterwerfen, aber das Sein kann nicht unterworfen werden, weder im Einzelnen, noch im ganzen System; es ist innerlich unendlich und von neuschaffender Kraft (S. 10).

Was die „metalogische" Methode Tillichs von der „dialektischen" Hegels unterscheidet, ist dies, daß jene sich ganz anders vor den „Abgrund" des Seins gestellt sieht. Der Panlogismus Hegels besteht in der „Verzichtlosigkeit" seines Denkens [6]). Diese Hybris ist Hegels Sturz. Tillich tut den entscheidenden Schritt über Hegel hinaus:

Die tiefste Seinserfassung ist der wissende Verzicht auf Erfassung des reinen Seins, nicht der einfache naive Verzicht, sondern der bewußte aus dem höchsten Ringen um die Form geborene Verzicht, der ein Durchbruch ist durch die Form und dessen Form eben dieses Durchbrechen ist (S. 74).

Diesen Schritt hatte aber längst schon ein Anderer getan: der spätere Schelling der Freiheitslehre, der deshalb auch, ein einsamer Fremdling, vollkommen herausfällt aus der Denkbewegung von Kant bis Hegel. In der „metalogischen" Methode Tillichs kommen zwei große Denkbewegungen zu einer selbständigen und originalen Synthese: die kritisch-rationale-transzendentale Linie von Kant bis Hegel, und die seinshafte-irrationale-schöpferische, als deren Repräsentanten Jakob Böhme, Schelling und auch Nietzsche, die Philosophen des „Abgrunds", am ehesten genannt werden dürfen.

„Metaphysik als Wissenschaft" ist endgültig erledigt. Nicht nur Kants und Fichtes Kritik der rationalen Metaphysik bleibt zu Recht bestehen. Auch da, wo man neuerdings Metaphysik als wünschenswerten Abschluß der Einzelwissenschaften, als Zusammenfassung der allgemeinsten und darum unsichersten Hypothesen der übrigen Wissenschaften in einem Weltbilde betrachtet, befindet man sich auf dem Irrweg. Der „rationale Probabilismus" ist um nichts besser als der „rationale Dogmatismus". Dennoch:

Eine Geisteshaltung ohne Metaphysik gibt es nicht.

Überall da, wo sich gegenüber der rationalen Form das Seinselement in den Dingen bemerkbar macht, sind Antriebe zur Metaphysik gegeben (S. 128 f.).

Die Metaphysik ist nicht Erkenntnis eines gegenständlichen Seins, sondern die Gerichtetheit auf das, was jede Einzelform und jeden Einzelgehalt fundiert. Sie ist Gerichtetheit auf das Unbedingte, den schöpferischen Abgrund und Urquell aller Dinge, vor dem das Denken stillsteht. Weil das Unbedingte kein Seiendes, kein Objekt neben anderen ist, deshalb kann es nicht Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis sein. Gleichwohl stehen der Metaphysik keine andern Ausdrucksformen zur Verfügung als diejenigen, die wissenschaftliche und ästhetische Anschauung ihr darbieten.

Die Metaphysik will das Unbedingte erfassen. Sie kann es aber nur erfassen in den Formen des Bedingten. Das ist die tiefe Paradoxie, die ihr innewohnt.

Sämtliche metaphysische Begriffe sind daher „Symbole", und Metaphysiklehre ist nur als „System der metaphy-

[3]) Dies ist es, was Heinrich Scholz, Religionsphilosophie 1921, S. 249 übersehen mußte, weil er die Fundamente nicht tief genug legte. Seine Religionsphilosophie ist selbst ein Symptom jener dualistischen Zersetzung von Theonomie und Autonomie.

[4]) Von Kant bis Hegel 1924, II S. 267 ff.

[5]) Vgl. mein Buch „Die Geschichtsphilosophie Hegels" Furche-Verlag 1922.

[6]) Kroner II, S. 268.

sischen Symbole" möglich. Sie ist außerstande, selbständige Symbole zu schaffen. Sie ist abhängig von der jeweiligen wissenschaftlichen Begriffsbildung. Aber sie trägt als Intention auf das Unbedingte die Erkenntnismethode und den Kunststil. „Der Erkenntnisweg der Metaphysik ist die Anschauung des unbedingten Gehaltes in den bedingten Formen" (S. 130 ff.). Wo sie ihren rationalen Symbolen Unbedingtheit und Ewigkeit zuspricht (wie in der idealistischen Metaphysik, die absolute Erkenntnis sein wollte), verfällt sie dem Gericht des schöpferischen Geistprozesses, der über sie hinwegschreitet.

Nur durch die Gesamthaltung wirkt die Metaphysik auf die Wissenschaft, und nur durch die Darbietung von Symbolen die Wissenschaft auf die Metaphysik. Das ist der wahre, mit der Autonomie vereinte theonome Lebenssinn der Wissenschaft (S. 166).

Hamburg Kurt Leese

Römische oder evangelische Katholizität

1

Nicht erst seit Kriegsbeginn und Kriegsende, sondern lange vorher hat die Christliche Welt auf die Notwendigkeit hingewiesen, daß deutsche Protestanten und Katholiken sich wenigstens kennen lernen. Es wurde daran nie die Hoffnung auf eine Vereinigung der Konfessionen geknüpft; aber sie sollten sich wenigstens gegenseitig verstehen und in ihrer Eigenart anerkennen. In den letzten Jahren ist in dieser Hinsicht Manches geschehen von evangelischer und katholischer Seite aus. So erkennt z. B. Engelbert Krebs („Die Protestanten und Wir") die Forderung Rades nach gegenseitigem Sich-verstehen nicht bloß an, sondern er gibt sich selbst ernsthaft Mühe, sie zu erfüllen. Ja in den katholischen Sonderheften der „Tat" finden sich eine ganze Reihe von Ausführungen, die geradewegs evangelisch genannt werden könnten. „Niemand wird Christ ohne den Glauben als Entscheidung für Christus, die dem Einzelnen Niemand abnehmen kann. ... In seinem letzten, tiefsten Kern ist das Unbedingte, Äußerste, Absolute meiner Glaubensgewißheit ein subjektives. ... Es ist nicht die sichtbare Kirche, der ich letzten Endes glaube, sondern Gott."

Solche Stimmen sind freilich vereinzelt — und sie sind ja nun auch von Rom zum Schweigen gebracht. Beachtung verdienen sie trotzdem, wenn sie auch (oder gerade weil sie) übertönt werden von anderen, wie sie sich z. B. in dem Buch von P. Sinthern S. J. „Religionen und Konfessionen" finden. Der Verfasser meint u. a.: „Den Ruhepunkt für seine von ihren eigenen Gedankengebilden gehetzte Seele glaubte Luther schließlich in seiner bequemen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, ohne die Werke, gefunden zu haben. Glaube nur, daß Christus für dich gestorben ist, und halte daran fest, so bist du erlöst und gerettet, mag dann das Leben auch sein wie es will, das ist diese allerdings höchst einfache, aus Luthers Entwicklungsgang verständliche Lehre." In diesen Worten liegt ein so völliger Mangel an Verständnis für den evangelischen Glauben, daß die Lage hoffnungslos erscheinen könnte. Er beruht auf einer völligen Verkennung der Seelenzustände Luthers, von denen der Verfasser meint, sie hängen bei Luther mit seiner leiblichen Anlage zusammen: „man hat bei Luther Präkordialangst festgestellt" — das, was wir als Gewissenszartheit und Gewissensernst an Luther verehren! Diese Verständnislosigkeit beruht aber vor allem auf dem „römischen" Geiste, der im schroffsten Gegensatz steht zum „katholischen".

Dieser Gegensatz drängt sich Jedem auf, der sich bemüht, mit liebevollem Verständnis dem Katholischen gerecht zu werden. Man hat wohl immer, besonders auf protestantischer Seite den Unterschied zwischen Katholisch und Römisch gekannt. Allein es handelt sich nicht um einen Unterschied, sondern um einen Gegensatz. Und es wird notwendig sein, das mit aller Deutlichkeit klar zu machen.

Es ist nicht ohne Interesse, zu beobachten, wie die modernen Apologeten des Katholizismus die Mannigfaltigkeit des religiösen Lebens in ihrer Kirche rühmen. „Früher" — so schreibt Heim („Das Wesen des evangelischen Christentums") — „empfand man diese Zusammenhänge (mit den primitiven und antiken Religionsformen) als einen Einwand gegen die katholische Kirche. Jetzt ist die Stimmung vollständig umgeschlagen"; und er führt als Beleg die Ausführungen George Tyrrells an: „Es scheint uns das, was der katholischen Kirche so oft zum Vorwurf gemacht wird, ihre manigfache Berührung mit nichtchristlichen Religionen, mit dem Judentum, dem griechisch-römischen und ägyptischen Heidentum und allen von ihnen abhängigen Bildungen — gerade einer ihrer größten Ruhmestitel und Vorzüge zu sein. Wir fühlen gern, wie der Saft des großen Lebensbaumes in unsern Adern aus den verborgenen Wurzeln der Menschheit aufwallt. Dieses Fühlen, sich im letzten Sinne einig wissen mit allen Religionen der Welt ... das heißt katholisch sein." Im ähnlichen Sinne äußert sich Getzeny („Die Tat" 14, 1): „Sich einig wissen mit den Besten aller Zeiten und Völker, das heißt katholisch sein." Diese Art Katholizismus ist es denn auch, für die sich die heutige Jugend begeistert. Es ist nicht bloß ihre Empfänglichkeit für das Geheimnisvolle, Mystische, Symbolische, Kultische, Sakramentale, sondern vor allem auch ihre Abneigung gegen alles dogmatisch und kirchlich Enge, was sie dem protestantischen Kirchentum kühl, dem katholischen dagegen sympathisch gegenüberstehen läßt. Wenn aber katholisch soviel bedeutet als weitherzig, verständnisvoll für alle Stimmen der Religion, dann ist es der entschiedenste Gegensatz zu römisch. Der Geist Roms kennt keine Duldung und keine Weitherzigkeit, sondern nur die Forderung bedingungsloser Unterwerfung. Rom kann tolerant sein, solange man bereit ist, sich seinem Machtspruch jederzeit zu unterwerfen. Es kann sogar sehr tolerant sein moralischen und religiösen Erscheinungen gegenüber, die weit unter der Grenze des Christlichen stehen, wenn man nur zum Gehorsam bereit ist. Aber wenn irgendwo der Ernst der Religion erwacht, wenn es sich auf das Gewissen legt, daß man Gott mehr gehorchen muß als den Menschen, dann hört die Toleranz Roms auf; dann ist die Kirche nicht mehr katholisch, sondern nur noch römisch.

Shaw läßt in seiner „heiligen Johanna" den Großinquisitor ausführen, daß die Ketzerei gerade für die Frommen, die Ernst machen wollen mit der Nachfolge Jesu, die besondere Gefahr sei. Das kann nicht anders sein; denn Ketzerei besteht ja in letzter Linie, wie bei Johanna, in der Weigerung, der Kirche mehr zu gehorchen als Gott. Die römische Kirche, die nur eine Art der Frömmigkeit gelten läßt, die niemals die ideale sein kann, den Gehorsam gegen die Kirche, die mit Gott gleichgesetzt wird, steht also im bestimmtesten Gegensatz zum Katholischen, das alle religiösen Kräfte umschließen möchte. Romanismus ist Uniformität der Frömmigkeit — und eben deswegen das Gegenteil von Katholizismus. Versteht man katholisch in dem oben dargelegten Sinn, so ist „römisch-katholisch" ein Widerspruch in sich selber. In der mittelalterlichen Kirche konnte der Katholizismus sich immer wieder wehren gegen den Romanismus. Diesen Kampf führte auch Luther. Seitdem ist die katholische Kirche immer mehr römisch geworden, und diese Entwicklung fand 1870 ihren Abschluß. Die römische Papstkirche kann nicht mehr katholisch sein. Wohl versteht sie — temporum ratione habita — Duldsamkeit zu üben; aber im entscheidenden Augenblick weiß sie von katholischer Weitherzigkeit nichts; da triumphiert römische Exklusivität. Wir haben das in Deutschland erlebt anläßlich des Modernisteneids 1910. Manchen Katholiken ist da der Gegensatz von „römisch" und „katholisch" deutlich geworden. So erzählt der bekannte Philosoph August Messer in

seinem Buch „Glauben und Wissen", daß er lange Zeit an seiner Kirche festhielt in der Überzeugung: „Eine Kirche, die ‚katholisch', d. h. die ‚allgemeine' sein will, sie muß auch Raum bieten für die Lebensbedürfnisse der erlesensten und höchststehenden Geister; eine wirklich katholische Religion muß Religion der Ungebildeten wie der wahrhaft Gebildeten sein können." Allein „durch den Kampf, den der Papst Pius X. gegen den sogenannten ‚Modernismus' geführt hat, ist jede Aussicht, daß die katholische Kirche den berechtigten Ansprüchen moderner Wissenschaft und Philosophie Rechnung tragen werde, auf absehbare Zeit beseitigt worden." Wenn nun vollends die „berechtigten Ansprüche" aller echten Religion sich melden, die erklärt: „Es ist nicht die sichtbare Kirche, der ich letzten Endes glaube, sondern Gott" (vgl. das oben angeführte Wort der „Tat") — so ist es nicht zu verwundern, daß man sofort die „kalte Hand" wieder zu spüren bekommt, die schon immer wieder „von jenseits der Berge herüber in das deutsche Geistesleben eingriff" (Heim a. a. O.). Und Viele, vor allem die für das Katholische empfängliche Jugend, werden den Gegensatz erkennen zwischen „katholisch" und „römisch". Die römische Kirche kann katholisch sein nur im Sinne eines despotischen Anspruchs auf die Alleinherrschaft, nicht im Sinne eines liebevollen Verständnisses für die mannigfaltigen Stimmen der Religion. Daher konnte sie sich auch nicht an Stockholm beteiligen. Es kann für sie kein allgemeines christliches Konzil, sondern nur ein römisches geben.

2

Aber eben Stockholm hat gezeigt, daß es eine Katholizität geben kann auf evangelischem Boden. „Evangelische Katholizität" — das klingt nur so, als ob es sich um eine unmögliche Verbindung handelte: soviel ich weiß, hat diesen Begriff der Marburger Religionshistoriker Heiler zuerst geprägt; in Wirklichkeit wird das die einzig mögliche Losung sein, wenn man nicht auf das Ideal der einigen Christenheit verzichten will.

Es gibt nur zwei Möglichkeiten der Katholizität: die der Unterwerfung Aller unter ein machtvolles Oberhaupt — die imperialistische — oder die der Verständigung Aller zu gemeinsamer Gesinnung und Tat — die föderalistische. Den ersten Weg hat Rom versucht — es war ein Weg von Tränen und Blut. Er führte nie — auch nicht im Mittelalter — zum Ziel und wird nie zum Ziel führen; es ist nicht der Weg Jesu, sondern der des Versuchers. Nun will es scheinen, als wäre die Zeit gekommen für den zweiten Weg. Diese Hoffnung knüpft sich an die Namen Söderblom und Stockholm.

Söderblom ist erfüllt von dem Ideal der Katholizität der Christenheit; er weiß, daß der Geist Roms es niemals schaffen kann, aber der Geist des Evangeliums. Das Evangelium von der Liebe Gottes des Vaters in Christus Jesus ist nur eines; aber schon in der Bibel tritt es uns in der mannigfachsten Ausprägung entgegen. In den zwei Jahrtausenden der Geschichte des Christentums hat es die verschiedensten Formen angenommen. Und in den einzelnen Menschenseelen spiegelt es sich immer auf die mannigfaltigste Art. Die Wege Gottes sind verschieden, entsprechend dem unerschöpflichen Reichtum seiner Schöpfung — aber es ist ein Gott, „reich über alle, die ihn anrufen". Wenn wir nur lernen wollten, sie in Demut zu verehren; dann könnten wir sie auch eher verstehen. Das scheint uns die besondere Aufgabe der evangelischen Christenheit zu sein, dann wäre sie fähig, die wahre Katholizität heraufzuführen: ut omnes unum — nicht die Katholizität des Romanismus, der Unterwerfung unter den Machtspruch eines Priesters verlangt, sondern die Katholizität, die den einzelnen Kirchengemeinschaften Freiheit läßt, aber sie verbunden wissen will durch das Band der Liebe zu gemeinschaftlicher Arbeit im Dienste an den Brüdern — evangelische Katholizität.

Dieser Aufgabe steht nicht im Wege das erneute Verständnis evangelischen Glaubens im Sinne der Reformation. Ich denke an die lebendige Bewegung in der Theologie, die anknüpft an Barth, Brunner u. A. Man lehnt die mystische Art der Frömmigkeit als unevangelisch ab; im „Wort" haben wir die Offenbarung Gottes; im Glauben haben wir uns unter das „Wort Gottes" zu beugen. Schleiermacher wird um seiner mystischen Auffassung der Frömmigkeit willen als ein „im tiefsten Grund katholischer Mensch" bezeichnet (Heim S. 59). Nun ist es uns nicht zweifelhaft, daß der geistige, ethische, persönliche Charakter der evangelischen Frömmigkeit in dem Erlebnis Luthers von der im „Wort" offenbaren Gnade Gottes am entschiedensten und klarsten zum Ausdruck kommt. Aber man möge doch nicht vergessen, daß das Evangelium nicht nur diesen einen Weg kennt, den Paulus und Luther geführt wurden. Die Wege Gottes zu den Menschen sind mannigfaltig. Will man nur jenen gelten lassen, so besteht die Gefahr, daß das, was Ausdruck höchster und seligster Wahrheit ist, für Viele zur bloßen Formel wird, die ihnen innerlich fremd bleibt. Es entsteht die Gefahr der Orthodoxie. So war es im 16. Jahrhundert. Das Erlebnis Luthers wurde zur Rechtfertigungslehre. Die rabies theologorum siegte über den Geist des Evangeliums. Die evangelische Kirche wurde angesteckt vom Geiste des Romanismus, der nur eine Form der Frömmigkeit gelten lassen will und stets bereit ist zum Anathema sit! Diese Gefahr wird immer wiederkehren, so oft Kirche und Theologie besser wissen wollen als Gott, welche Wege zur Seligkeit führen. Dann wäre freilich auch die evangelische Kirche kein Boden für eine kommende Katholizität. Es wird nicht überflüssig sein, auf die Gefahren hinzuweisen, die uns in der heutigen Lage bedrohen. Der römische Geist bedroht uns intra muros et extra. Wir müssen ihn in jeder Gestalt bekämpfen, wenn wir die wahre Katholizität wollen.

„Die mittelalterliche Kirche", sagt Heim (S. 109), „glich jenem amerikanischen Trust, der die Ölquellen der ganzen Welt in seiner Hand vereinigen wollte, um damit die ganze Menschheit von sich abhängig zu machen. . . . Die protestantische Kirche verzichtet mit vollem Bewußtsein auf jenes Monopol. Sie gibt grundsätzlich alle religiösen Heilquellen frei." — Wenn es so steht, dann sind die evangelischen Kirchen der Boden für die kommende Katholizität der Christenheit.

Stuttgart Adolf Faut

Friedrich Hölderlins religiöse Sendung

1. Anfänge. 2. Beruf und Berufung. 3. Im Kampf um das Eigene: Hellas. 4. Gründung im Eigenen. 5. Zur Vollendung. 6. Auf einsamer Höhe

Weitab von der Mode, die ja nicht nur das Kleine und Unterwertige in unberechenbarer Laune zur Tagesgröße aufputzt, sondern oft genug auch hier und da das Große und Wertvolle herabzerrt ins lärmende Tagesinteresse — weitab von der Mode, die es fertig brachte, den stillsten unter den geistigen Schöpfern aus der großen Zeit vor hundert Jahren — Hölderlin — mit großsprecherischer Anpreisung zum Aushängeschild und Kronzeugen des eigenen Nichtkönnens und eines verzerrten ausschweifenden sogenannten Künstlertums zu benützen — weitab von dieser Mode stehen wir still vor dem, was Friedrich Hölderlin in Wahrheit war.

Und er war etwas. Daß dies vergessen wurde, bedeutet inneren Verlust — viel mehr für die, an die des Dichters Werk sich wandte als für Hölderlin selbst, dessen Ehrgeiz es nie gewesen ist, in Zeitungen und Büchern gelobt zu werden, sondern der in den lebendigen Herzen seines Volkes wohnen wollte „freudig und Jedem hold, Jedem offen".

Freilich: das Verständnis dieses großen Deutschen und seines Werkes liegt nicht jedem Blick ohne Weiteres offen.

Es erfordert ein Hinabsteigen in ungewöhnliche Tiefen. Und das mag die Fremdheit und Hilflosigkeit erklären, mit der man in weiten Kreisen Hölderlin noch immer gegenübersteht, trotz der lärmenden Mode, die seine Gestalt jüngst emportrug und in der Art, wie sie das tat, bewies, daß sie ihn — nicht verstand. Wer aber den Tiefengang mit ihm wagt, dem enthüllen sich Werte, die so vielleicht nur hier gefunden werden.

Das Letzte und Beste, das er zu sagen hat, lebt freilich nicht in Gedanken und Begriffen, nicht in der Erkenntnis der Lebensgeschehnisse, die ihn in diese oder jene Lage brachten, diesen oder jenen Kampf ihn kosteten. Es schwingt vielmehr als ein Unnennbares, in unser Begreifen nicht auflösbar und doch als Großes, Wirkliches in der Form, dem Rhythmus, dem Klang, der Gebärde seiner Worte, seiner Sprache. Sie nur ist Vermittler, Brücke, Zugang zu seinem Erlebnis als künstlerischem Gut, als künstlerischer Tat. Und darum ist dies das erste Erfordernis: er rede selbst in seinem Werk.

Aber das freilich ist nicht die einzige Bedingung, unter der wir stehen. Eine andere heischt Erfüllung, wenn anders Hölderlins Werk Gegenwartswirklichkeit uns werden soll. Ist auch das Eigentliche, Beste eines Kunstwerks nicht restlos aufgehend in Gedanke, Vorstellung und Wort, überhaupt nicht in äußeren Wirklichkeiten, so ist es doch untrennbar an sie gebunden; in ihnen gewinnt es erst Gestalt und Form, wirds Ausdruck: es schwebt gleichsam frei im Raum, ehe es in Bild und Vorstellung faßbare Gestalt geworden ist. Darum muß es dunkel bleiben, wo diese Ausdrucksgestalt uns unverstanden bleibt. Und wer die Brücke, über die der Zugang geht, als solche nicht erkennt, wird nicht ins andere Innere hinüber gelangen können. Daher die andere Bedingung: Eindringen in Hölderlins Lebens- und Erlebensform, in das Wesen seines künstlerischen Ausdrucks!

Dazu dies vorweg: Leben und Werk sind Größen, die in Eins gesehen werden müssen. Sie verhalten sich zueinander wie Wort und Gebärde eines Menschen. Beide sind Ausdrucksformen eines und desselben inneren Impulses, der in einem Zentrum gründet. Dieses Leben wäre nicht in dieser äußeren Lebensform verlaufen, wenn eben nicht Hölderlin sein Träger war, und dieses Werk hätte sich als ein entsprechend anderes gestaltet, wenn die innere Struktur seines Schöpfers eine andere gewesen wäre. So weisen Leben und Werk auf dasselbe innere Zentrum und deuten es zugleich in seiner Eigenart. Wie beim redenden Menschen bald Wort und bald Gebärde mehr zu sagen scheinen, so redet uns von Hölderlins innerstem Sein bald sein Leben, bald sein Werk eindringlicher. Und bald scheint sein Leben ganz im Werk, bald sein Werk im Leben sich zu erfüllen.

1. Anfänge

Sein Leben! Unter den Lebensgeschehnissen ist das weithin Sichtbare, das Hölderlin auch denen bekannt gemacht hat, die seines Geistes keinen Hauch verspürten, sein Endschicksal — sein Wahnsinn, der den 37jährigen dem eigentlichen Leben der Diesseitigkeit entrückte und in eine ebenso lange Zeit geistiger Umnachtung zwang. Dies Schicksal war für Viele nicht nur das einzige Kennzeichen für den Dichter, sondern auch der bequeme Vorwand für die Halbbildung, diesen Großen bei Seite zu stellen, vielleicht gar noch in dem, was in Hölderlins Werk über den eigenen Horizont hinaus ging, schnell fertig „Spuren des Wahnsinns" anzumerken mit der beruhigenden Genugtuung, mit der der Kleinbürger einen wirklich Großen, der ihm unheimlich ist, womöglich unter amtlicher Besiegelung „verrückt" nennen darf. Und doch bedeutet tieferer Einsicht dieses Letzte seines Lebens nur die letzte steile Kurve eines in sich geschlossenen, zielgerechten, in sich notwendigen Höhenweges.

Freilich, der Anfang und das Ende dieses Weges erscheinen als gewaltige Gegensätze: Im heimlichen, stillen Zauber schwäbischer Landschaft, am Ufer des Neckar, umhütet von fester, geduldiger, heiterer Liebe der Mutter und des eigenen wie (nach dem Tode des Vaters) des Stiefvaters wächst er auf. Aber eben hier gewinnt er sein bestimmendes Lebensgefühl — dieses Sich-umfangen-lassen von den unsichtbaren, ewigen Mächten, die das All durchweben, vom „Vater Äther", dieses Anbeten eines Letzten, Unergründlichen, das in heiligen Schauern seine Seele berührt mitten unter den Blumen des Hains. „Im Arme der Götter wuchs ich groß." Noch sind in solchem Erleben Natur und Mensch, Seele und Welt eins, im Gleichtakt klopft das Herz. Aber eben in diesem Frieden kündigt sich zumeist schon der Zwiespalt an. Die Wirklichkeit der Außenwelt stößt auf die heilige Wirklichkeit des Inneren schon im Knaben: „Geschrei und die Rute der Menschen" und diese Menschen selbst, die er nicht erkennt und deren Wort er weniger versteht als „die Stille des Äthers" und tausend Erfordernisse des Tages, kosten ihn „tausend kleine Leiden", weil er den Widerspruch schon in früher Kindheit in sich erlebt, der unüberbrückbar klafft zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, dem Ganzen und dem Besonderen. „Es ist nur ein Streit in der Welt, was nämlich mehr sei, das Ganze oder das Einzelne", und „Nichts ist gefährlicher, als seine ganze Seele, sei es in Liebe oder Arbeit, der zerstörenden Wirklichkeit auszusetzen." Das ist Hölderlins späteres Bekenntnis; es ist die unausgesprochene Erkenntnis auch dieser Knabenjahre schon, wie seines ganzen Lebens gewesen, seit er sich selbst zu leben und erleben anfing. Und so beginnt schicksalhaft bestimmt der Kampf seines Lebens aus der Urnotwendigkeit seiner Seele heraus, die Ewigkeit wollte und Zeitlichkeit fand, Reinheit suchte und doch erkennen mußte, daß das Reine sich nur „darstellen läßt im Unreinen", weil — wie er selbst sagt — „das Edle selber, sowie es zur Äußerung kommt, die Farbe des Schicksals trägt, unter dem es entstand."

2. Beruf und Berufung

Und das Leben geht seinen herben Gang, reißt den Knaben aus der Umarmung der Götter, in die er von kindlichem Leid immer wieder zur Ruhe kehrte, aus der Liebe heimatlicher und mütterlicher Umsorgung und stellt den Vierzehnjährigen zuerst in der Klosterschule zu Denkendorf, dann in der zu Maulbronn und endlich im Tübinger Stift in eine eigenartige Lebenssphäre von drückendem Zwang und Bildungsstreben, orthodoxem Bibelglauben und Kantischer Kritik, Jesuitenbarock und Luthertum, Aufklärung und Klosterwesen. Es konnte nicht anders sein, als daß der innere Zwiespalt in Hölderlins Wesen unter dieser Umgebung je länger je mehr tiefer und quälender aufbrach. Zerbrechen konnte er ihn nicht. Vielmehr reifte in ihm unter den damaligen Kämpfen die Ahnung seiner eigentlichen Lebensbestimmung. Er, der nach dem Wunsche seiner Mutter ein evangelischer Pfarrer werden sollte, erkennt, wie sehr es ihm zur Unmöglichkeit wird, das Heilige als Beruf im Sinne seiner Umwelt und unter deren kleinherziger Beurteilung zu verkörpern. Ihm wird dagegen das Heilige seines Innern zu einer Berufung im besonderen Sinne, zu einem Ruf prophetischen Geistes, der sich seine eigenen Formen sucht. Er lernt sich verstehen als Träger und Verkünder einer Botschaft, die nicht in die amtlich geordnete Weise eines „Dienstes am Wort", wie man ihn vom Pfarrer forderte, eingehen konnte. Hier galt es, aus dem Geiste heraus eigne neue Form zu finden. Er beginnt sie zu suchen. In den Kämpfen darum sind die Freundschaftsbünde mit Neuffer und Magenau und mit Hegel und Schelling Sammelpunkte der Kraft und der Ideen. Daß ein Besonderes in ihm lebte, fühlten sie alle, die mit ihm ein Stück seines Jugendweges gingen. Seine Studiengenossen wußten noch in behäbigem Alter wie schwärmend von seiner Jugendgestalt, seinem blüten-

haft sinnigen Jugendwesen zu erzählen. Wenn er unter den Genossen des Tübinger Stiftes einherschritt, so war es, als schritte Apollo durch den Saal. Einem Knaben, der ihn bei einer Musikaufführung sah, wie er dastand mit seiner Violine in der Hand, hat sich sein Bild zeitlebens eingeprägt. So sehr war das Äußere Ausdruck eines besonderen Innern.

3. Den Kampf um das Eigene: Hellas

Und das Leben geht seinen Gang. Es begegnet ihm Mancher von den Zeitgrößen und geht wohl auch ein Stück mit ihm: Schubart, der Rechtsgelehrte Stäudlin, Matthison, von Schiller gepriesen, die Modegröße jener Tage, und vor allem — Schiller selbst, der wie kein Anderer Bedeutung für ihn gewann, vor dessen Größe er sich beugte, bis er selbst in die letzte große Biegung seines Höhenweges einbog, d. h. bis er sich selber ganz auf eigenem Weg, in seinem Eigenwert gefunden hatte.

Das Leben geht seinen Gang. Es führt ihn auf Schillers Empfehlung als Hofmeister und Hauslehrer in das Haus der Charlotte v. Kalb, die in ihm den geistigen Mann gewonnen hat, den sie in ihrer schöngeistigen, etwas übersteigerten Art, die doch voller Hochherzigkeit war, immer brauchte. Es führt ihn in Jenas Blütezeit hinein, in die erdrückende Nähe Goethes, Herders, Schillers und Fichtes — Begegnungen, die er ersehnte und die doch zu Bedrohungen seiner eigenen Welt werden. All diese Größen, deren Gewalt auf ihn einstürmt, kennen eine Harmonie des Menschentums, die ihm fremd ist. In allgegenwärtiger Offenbarung schaut ihr Auge die Einheit der Welt. Idee und Sinnlichkeit, das Besondere und Allgemeine haben sich im Schönen ruhevoll durchdrungen und versöhnt. Die Erscheinung ist Symbol und Individuation des Allgemeinen. „Und es ist das Ewig-Eine, das sich vielfach offenbart" (Goethe). Fichte aber, der in der Konsequenz eines bestimmten Kantischen Denkens das „Ich" zum Träger der Welt machte und diese Welt, also auch „die Natur", aus der Hölderlin das Lebensgefühl seines Unendlichkeitsbewußtseins sog, als ohne das Ich überhaupt nicht vorhanden darstellte — als bloßes Produkt der Einbildungskraft und produktiven Tätigkeit des Ich, er schlug die Wirklichkeit von Hölderlins Unendlichkeitswelt in Stücke.

Hier galt es, das Eigene des Herzens zu wahren. Er erlebt das Allgemeine, Ewige als ein Einzigartiges, Irrationales, Wirkliches, das sich im Endlichen nicht darstellen und verwirklichen läßt. Er kann sich nicht dem Truge einer Harmonie zwischen beiden hingeben, die höchstens im Gedanken, nicht im lebendigen Erleben gründet. Seine Seele sucht nach einer andern Synthese des Widersprechenden. Das Reich, das er ersehnt, ist nicht; aber war es nicht einmal? Und wenn es einmal war, wird es nicht wieder sein können, dieses Glück einer lebendigen Einheit zwischen Idee und Wirklichkeit? Sein Geist blickt zurück und wird festgehalten von „Hellas". Die Renaissance des Griechentums, die in Winckelmann, Lessing, Wieland, Goethe, Schiller auch lebendig war, hatte Hölderlin früh beschäftigt, und Hellas wird nun mehr und mehr die Welt seiner Wirklichkeit. Es wird ahnend von ihm erfaßt als das Bild, dem sein tiefstes Erleben entspricht.

Nicht malt sich hier etwa eine kranke Sehnsucht einen Traum vom Griechenlande in phantastisch-glühenden Farben mit „frommer Lüge". Wer Hölderlin in seinem Hellas-Erleben als Romantiker versteht, der wirklichkeitsfern in fernen Träumen leben möchte, verkennt ihn gründlich. Wenn irgendeiner, so ist Hölderlin der anti-romantische Genius. Wie kein Anderer will er Leibhaftigwerden seines inneren Erlebens. In Hellas stand ein Volk auf irdischem Boden, das den Urwillen der Welt herrlicher und klarer lebte als irgendeines früherer oder späterer Zeit. Da war die körperhaft gewordene Harmonie, die Hölderlin suchte. So sah er das Griechentum. Er sah es anders als seine Zeitgenossen, etwa Goethe, in dessen Namen in dieser Hinsicht eine Vielheit von Namen und Tendenzen sich zusammenfaßt. die er selbst mit der Bezeichnung „Jahrhundert Winckelmanns" versehen hat. Die von Goethe dargestellte Klassik ist ein aus der Hand des späteren Römertums empfangenes Griechentum. Horaz, Ovid, Tibull, Properz, Lukrez sind die Vermittler. Lateinischer Hauch weht durch Goethes Elegien und Epigramme. Äschylos, Pindar, Heraklit, Empedokles wirken nur wie aus dunklem Urgrunde durch sie hindurch, und ihrem Griechentume ist Goethischer Instinkt bei aller Verehrung doch ausgewichen. Niemand hat das Recht, das abschätzig anzumerken. Es stimmte nicht zu der Harmonie seines Lebensgefühls. Goethe lebte aus einem andern Zentrum heraus. Es wehte ihn von daher wohl ein ähnlicher Schauer an wie von den Trümmern des alten Pästum, den einzigen Überresten echt griechischer Kultur, denen er im Leben begegnete. Aber gerade das auf unbedingte Entscheidung dringende, unerbittliche, schneidend scharfe, dunkle Pathos dieses Griechentums packte Hölderlin mit ahnungsvoller Gewalt. Die Irrationalität dieses Geistes sprach unmittelbar zu seiner Seele. Er weicht dieser Geistesgewalt nicht aus; denn er erspäht in ihr das Urerlebnis einer letzten Wirklichkeit, geboren aus den Urgründen des Lebens, durchbrechend durch alle schwächeren Außenwirklichkeiten des Menschseins, auftreibend das Heldische und Große inmitten eines unzulänglichen allzu schnell und scheinbar-harmonischen Menschenseins und -Lebens, mit und zur Höhe reißend das, was aus solchem Geist geboren unter Menschen lebt, in Fall und Untergang und Opfertod. Das ist sein Hellas. Von diesem allein gilt es ihm: Ohne dich, Hellas, was wäre die Welt!

Und das alles gärte in ihm, drängte zur Geburt, tausendfach gehemmt, im Zusammenprall mit der Welt seiner großen Zeitgenossen, seine Seele erschütternd bis in letzte Tiefen. Einstweilen wird ihm erst das Eine deutlich: Seine Bahn wird fernab von den Andern laufen. So geht er denn seinen eignen schweren Weg, verläßt Jena, die Stätte seines einstigen Sehnens und „stiert und starrt in den Winter, der ihn umgibt" in grenzenloser Einsamkeit seines seltsam grausamen Geschicks sich bewußt: „So eisern mein Himmel, so steinern bin ich" schreibt er aus diesem Erleben heraus.

4. Gründung im Eigenen

Da wird ihm die Gnade seines Lebens, die zugleich seines Lebens menschlichster Schmerz geworden ist: Susette Gontard.

Klatschhafte Neugier hat es versucht, um Hölderlins reine Liebe zu dieser Frau — die in frühester Jugend an den reichen, einäugigen, cholerischen Geldmann, der sich nach eigener Aussage nur auf den Börsenkurs verstand, in gleichgültiger Ehe verheiratet ward und unerwacht und mädchenhaft in sein Leben trat — einen Roman zu spinnen. Für einen Roman ist, was sich hier begab, in der Tat zu einfach und zu groß. Hölderlin kam in das Haus des Frankfurter Bankiers in der Erwartung, als Hauslehrer auf neuem Boden und unter anderen Verhältnissen seinen alten Kampf kämpfen zu müssen, und er fand in Susette Gontard zum ersten Male eine Menschenseele, in der sein tiefstes Sehnen mitschwang in gleichem Klange. Das ist das Geschehnis. „Was sind Jahrhunderte gegen den Augenblick, wo zwei Menschen so sich ahnen und nahen? Was ist alles, was in Jahrtausenden die Menschen taten und dachten, gegen einen Augenblick unserer Liebe?" Seine Seele hat Boden gefunden. Sie schlägt Wurzel, sie treibt Blüten. Sein ureigenes Wesen steigt empor unter dem Schutze dieses Verstehens, das aus Susette Gontards Herz ihm entgegenschlägt und immer tiefer und reicher ihn sich gründen läßt in sich selbst. Sein Hellas wird ihm sicherster Besitz. In der Gestalt des Griechenjünglings

„Hyperion" sammelt er den ganzen Reichtum seines eigenen Wesens und läßt ihn sich unter der Liebesmacht Diotimas, dieses Inbegriffs dessen, was Susette ihm war, entfalten und gestalten. So wird der „Hyperion" das eigentliche Werk dieser Jahre, und in ihm die zeitlose Geschichte dieser reinen Liebe. In immer größeren Kreisen fühlt Hölderlin sich dem Leben verbunden, immer siegender fühlt er die Verwandtschaft alles Lebendigen in sich und seiner Art.

Solch neues inneres Leben fordert neuen Ausdruck. Über alle späteren Einflüsse hinweg kehrt Hölderlin zu seinem ältesten Vorbilde, Klopstock, zurück. Da war etwas von der Sprachmelodie, der Rhythmik und Architektonik der Sprache, die annähernd etwas künden konnte von dem Eigenen, das in seiner Seele brannte. Er weiß, hier gilt es fortzusetzen und zu — erfüllen. Und mit selbstverständlicher, scheinbar kampfloser Meisterschaft stimmt er das Doppelinstrument der Ode und Elegie. Die griechischen Versmaße, die alkäischen und asklepiadäischen Metren finden in seinem dichterischen Ausdruck eine Vollendung, die nirgends wieder erreicht sind. Alle Anderen: Klopstock, Hölty, Platen haben diese Versmaße übernommen, Hölderlin hat sie erlebt und neu in sich geschaffen. Ewiger Rhythmus des Ureinen pulst durch sie hin.

Und die Stunde kommt, wo immer unerbittlicher sich die Schranken zeigen, die der Tag errichtet. Früh schon hat es ihn gequält, daß er sein herrlichstes Erlebnis wie etwas Verborgenes verhüllen soll. Immer brutaler legt die Alltäglichkeit ihre eiserne Faust auf ihn. Er verteidigt das Recht seiner reinen hohen Liebe mit heiligem Stolz. Aber er mußte einsehen: dem einfachen äußeren Tatbestande nach war er hier rechtlos. Auch würdelos zu werden vor dem eigenen Bewußtsein ertrug der Adel dieser beiden Seelen nicht. Und eines Tages finden die beiden die Kraft, aus freiem Entschließen sich zu trennen in klarer Erkenntnis der Unvereinbarkeit ihrer bürgerlichen und ihrer inneren Beziehung. Noch einige Male sahen sie sich, schrieben sich Briefe, in denen der Inhalt ihres Erlebens in höchster geistiger Gestalt noch einmal wiederkehrt, bis ein g a n z e s Ende ihrer äußeren Beziehungen ihnen als letzte Forderung vor die Seele tritt. Der tiefste Sinn ihrer Vereinigung war erfüllt: Hölderlins geistige Eigenwelt war geboren. Von dem Adel dieses Verhältnisses aber und seiner sittlichen Hoheit zeugen die Worte, die Hölderlin auf die Rückseite des letzten nicht abgesandten Briefes an Susette schrieb:

Reinen Herzens zu sein,
Das ist das Höchste,
Was Weise ersannen,
Weisere taten.

Susette Gontard lebte mit ihren Kindern noch einige Jahre in Abgeschiedenheit und Stille. Dann verlöschte ihr Leben wie ein Licht. Hölderlin aber begann den letzten Aufstieg seines Lebens.

5. Z u r V o l l e n d u n g

Er fand in Homburg v. d. Höhe, dem ländlichen Residenzstädtchen am Taunus, bei seinem Freunde Isaak v. Sinclair Heim und Hafen — bei diesem treuesten der Freunde, der wie ein Held neben dem Künstler stand, auch dann nicht wankend, als die Schatten des Ermattens und des Wahnsinns auf den Dichter niedersanken. Es war eine Freundschaft, bei der Jeder das Beste hingab. Hier sah Hölderlin sich von einem Kreise gebildeter, vielfach bedeutender Männer umgeben. Hier lüftete er die Flügel zu neuem Flug. Das alte Hellas war in ihm eine neue Wirklichkeit geworden; es hatte aber auch alle Ecken der endlichen Wirklichkeit spüren müssen; und der Zusammenstoß war hart gewesen. Sein Ausdruck ist die berühmte Strafrede des Hyperion an die Deutschen. So unverstanden in seinem innersten Anliegen fühlte er sich nach den jüngsten Erfahrungen im Hause Gontard unter seinen Volksgenossen. Aber noch einmal gewinnt sein Blick eine neue Weite. E i n s t war das Große seines Erlebens in einem Volke Ereignis, in einer Z u k u n f t wird es wieder sein. Und da, unter der äußeren Schicht seines eigenen Volkes, blitzt seinem Seherauge ein herrlicher Glutkern auf, der zur Liebe zwingt — ein g e h e i m e s D e u t s c h l a n d, noch nicht am Licht, aber im Kommen, ein Deutschland, in dem in Zukunft erstehen wird s e i n Hellas, s e i n e heilige Welt in neuer Gestalt und eigener Größe. Der „Gesang des Deutschen" läßt einige Lichter solcher Schauung aufblitzen. Hoffnung glüht empor in der Hymne „An die Deutschen"; und dann jubelt diese neue Welt in dem großen Lobgesang und Weissagungshymnus „Germanien" auf. Wie Hellas ist dies Germanien ganz innerster Trieb, ganz Liebe, dienend und schöpferisch von innen, blind und von sich selbst und seinem Wert nicht wissend, ringend um das Tiefste und Letzte. Aus diesem Reichtum nähren sich „die Fremden", doch kennen sie den Dank nicht.

Ist das nun „abendländische Wendung" im Sinne eines seelischen Bruches, in Analogie der bekannten Wandlung der Romantiker? Ein gutmütig- und schwächer-Werden gegenüber seinem früheren Zorne? Oder ist es nicht vielmehr V o l l e n d u n g seines Weges, ein Schauen in tiefere Regionen, ein Auftrieb in gerader Richtung zu einer neuen Höhe, Bejahung auf einer höheren Stufe?

6. A u f e i n s a m e r H ö h e

Inzwischen zwingt sein Lebensschicksal Hölderlin in neue äußere Not. In Homburg kann er nicht bleiben. Seine Mittel schwinden. Er sucht durch Herausgabe einer Zeitschrift sich unabhängig zu machen. Der Plan mißlingt. Die Berühmten des Tages, die er als Mitarbeiter zu gewinnen sucht, sagen ab oder beantworten seine Anfrage nicht einmal. Er fragt bei Schiller nach einer Dozentenstelle in Jena an. Vergebens. Er kehrt heim. Er siedelt nach Stuttgart über, um durch Privatstunden sich zu ernähren, er nimmt eine Erzieherstelle in der Schweiz an. Er kehrt wieder nach Haus. Alles in schneller Folge. Und nimmt schließlich im Hause eines Deutschen in Bordeaux eine Erzieherstelle an.

Unter den Erfahrungen dieser letzten anderthalb Jahre beginnt Hölderlin die letzte steile Kurve seines Weges. Qualvoll wird ihm klar, daß ihm nicht vergönnt ist, seinen Zeitgenossen zu sagen, was seines Innersten Heiligtum ist. Heimatlos irrt er über die Erde — eine Seele voll göttlicher Botschaft, aber ohne Widerklang kündend, was er zu sagen hat. Er weiß um sein Schicksal. Er kämpft den letzten großen inneren Kampf mit ihm. Es ist der Kampf des Propheten, der, Unnennbares leidend, sich ganz zum Gefäß des Ewigen geworden weiß. Mit beiden Händen faßt er sein Leid und macht es mit heiligem Willen sich zu eigen. Da tritt Christus (dessen Welt er, verwirrt durch ein falsches Bild von ihm, einst meinte fliehen zu müssen als unvereinbar mit der Eigengewalt seines eigenen tiefen Gotterlebens) neu ihm vor die Seele. Geheime Liebe hat von Kindheit her zu ihm das Herz gezogen. In der Empedoklestragödie ringt er noch einmal mit diesem „Einzigen" — bis Christi Gestalt sein ganzes Sein und Leben überhöht. „Es hänget aber an Einem die Liebe", vor dem er kniet. Unter der Macht seines Prophetenleides wird der ihm neu zum „Meister und Herrn", der die gewaltigste Verkörperung der Idee des Leides und ihrer erlösenden Macht ist.

Aber auch das ist nicht Wendung und Heimkehr im Sinne einer Um- und Rückkehr zu einem Früheren. Es ist letzte Wendung und letzter Aufstieg zu einem Höheren und Höchsten. Hölderlin nimmt die ganze Welt seines ersten Kindheitserlebens von Gott, dieses Ergriffensein und sich Umfangenlassen vom „Vater Äther", seine ganze Welt göttlich lebendigen Wirkens, wie es in den hellenischen Göttergestalten ihm zum körperhaften Ausdruck gekommen war und die unerbittliche Schicksalsgewalt auch, die aus den Tiefen Pindarschen und Heraklitischen Geistes

ihn angeweht hatten, mit hinein in die Phase seines letzten Höhenstiegs. Nichts ist verloren. Alles ist gesammelt zu einer höheren Einheit, die zusammenklingt in der Synthese: Dionysos — Christus.

In hartem Ringen hat er diese Höhe gewonnen. Nun liegt versöhnt in ausgeglichener Gegenwart vor seinem Blick all das Widerstrebende seines Lebens: die einfältige, treue Frömmigkeit der Mutter, der Kampf Christi mit den alten Gottheiten, der Streit mit den Zeitgenossen, Fichtes kaltes Denken und Schillers Schwung, Goethes freudige Breite, Hegels Spekulationen und Schellings Naturphantasien, das Toben des Meeres und der langsam gemächliche Strom des Lebensflusses. Alles! Es löst sich alles Erleben in dem versöhnenden Akkord: „Alles ist gut!" Er ist — auf anderem Wege freilich — angelangt bei Goethes Lebensüberschau: „Und alles Drängen, alles Ringen ist ewige Ruh in Gott, dem Herrn."

So wird die Idee der Welterlösung in ihrer zeitlosen, allgöttlichen Macht zur letzten Botschaft Hölderlins — einer Botschaft, die er in immer neuen, immer dunkleren Gesichten empfing und stammelnd einer tauben Welt verkündete. „Von der Rede verhallt der lebendige Laut."

Wer so im Letzten lebt, dessen Rede verstehen die Menschen nicht mehr. Und dann ists genug. Die dunkle Fülle ewiger Gesichte zersprengt den irdischen Geist. Er hat sein Werk getan. —

Wir aber — wenn wir seines Geistes einen Hauch verspürten — stehen als ein nachgeborenes Geschlecht vor seiner einsam-stillen Gestalt mit einem neuen Verstehen, mit einer stillen Liebe, mit einer fragenden Hoffnung. Wir grüßen ihn als den Unsern über das Jahrhundert, das uns trennt, hinweg und beugen uns in Ehrfurcht seinem Schicksal, seinem Werk und Leben — nein, dem, das auch in diesem heimlich Großen als Tiefstes und Bestes Leben gewann und seines Seins und Lebens Schicksal wurde: dem Ewigen.

Breslau Johannes Nagel

Die Christenheit, das auserwählte Volk Gottes?

Vgl. Nr. 2, 4, 5

Sven Hedins Anklage, und was damit zusammenhängt, läßt mir keine Ruhe. Auch nach Wittes Ausführungen nicht, die ja allerdings auch keineswegs beruhigen sollten. Ich kann nicht sagen: dixi et salvavi animam meam, und möchte auch nicht, daß der Leser der CW sagte: legi et salvavi animam meam. Dazu sind die Dinge zu ernst, und die gewaltigen Probleme sind uns zu nahe auf den Leib gerückt. Der Weltkrieg hat die Völker nicht weiter voneinander entfernt, sondern näher aneinander gerückt und mit ihnen auch die Religionen. Und mit den großen wirtschaftlichen und politischen Kämpfen der Rassen und Völkergruppen wird Hand in Hand gehen die Auseinandersetzung der Religionen. Der große buddhistische Kongreß vom letzten November in Tokio, der, anders wie der in Stockholm, neben der sozialen auch die Losung der Weltmission auf seine Fahne geschrieben, ist ein deutliches Signal dafür. Es hilft nichts, den Kopf in den Sand zu stecken, der Gegner steht vor den Toren und klopft an und ruft uns heraus, um unseren Mann zu stehen.

So ist es nur in der Ordnung, daß der Vertreter der Mission sich zum Wort gemeldet hat, und zwar gerade einer Mission, die die großen, alten, hochstehenden Religionen Ostasiens sich zum Arbeitsfeld gewählt hat. Er erkennt den hohen Wert dieser Religionen und ihrer heiligen Schriften an, auch in ihnen ist Gottes Wort an die Völker ergangen, auch ihnen ist Gottes Offenbarung zu teil geworden. Mit dieser Erkenntnis gilt es Ernst zu machen in der Christenheit, wenn die Mission ihr Werk treiben will an den nichtchristlichen Völkern.

Damit ist die alte christliche Idee der göttlichen Heilsgeschichte mehr oder minder aufgegeben. Gott hat nicht nur das „auserwählte Volk" der Juden durch seine besondere Offenbarung geleitet und „unter dem Gesetz verwahret und verschlossen auf den Glauben hin", er hat sich, wie durch Mose den Juden, so auch den andern Völkern durch ihre Propheten bezeugt, ihnen in ihren heiligen Schriften sozusagen ihr Altes Testament gegeben. Aber freilich nur ihr Altes Testament. Damit auf dieses dann als abschließende Offenbarung auch für sie folge das Neue Testament, nun aber nicht mehr ihr Neues Testament, sondern das der Christenheit. Damit ist dann die heilsgeschichtliche Idee doch auch wieder beibehalten: Christus und das Christentum das Ziel und der Mittelpunkt der Geschichte der Menschheit, worum sich das Leben aller Völker dreht, auf ihn wird es hingeleitet, in diesen Strom müssen alle andern münden, von ihm wird die Menschheits-, die Welt- (vielleicht auch die Weltall-?) Geschichte auf alle Aonen hin als von ihrem unverrückbaren Zentralpunkt bestimmt.

Der Gedanke des auserwählten Volkes ist damit vom Volk Israel auf die Christenheit übertragen. Von einer Auserwähltheit des Volkes Israel kann ja überhaupt nicht mehr die Rede sein, höchstens in dem Sinne seiner besonderen geschichtlichen Mission, nach der es den Erlöser hervorbringen sollte — wenn doch auch die andern Völker Gottes Führung und Offenbarung in ihrer Geschichte erlebt haben und erleben. Aber die Christenheit ist jetzt das im besonderen, abschließenden und ausschließenden Sinn auserwählte Gottesvolk und wird es in alle Ewigkeit bleiben.

Ein großer, überwältigender Gedanke! Von ihm getrieben, gehen unsere Missionare hinaus in die Völkerwelt, um auch die andern Menschen zu diesem auserwählten Volk hinzuzugewinnen. Aus der absoluten Überlegenheit des Christentums über alle andern Religionen gewinnen sie das Recht und die Pflicht und den Mut zu ihrer Arbeit, verzehren sie ihr Leben im Dienst ihres Herrn. Es ist nicht bloßer blinder Gehorsam gegen ein Befehlswort, das sie treibt, sondern sie wissen sich als Diener des Herrn der Menschheit, des Herrn auch über die andern Völker. Aber hier erhebt sich nun heute die ungeheure Schwierigkeit. Die Völker sind sehend geworden. Sie wissen, wie es bei uns in der Christenheit aussieht, sie sehen und fühlen es am eigenen Leibe. Und so tönt uns die Antwort entgegen: Wie könnt ihr uns den als Herrn verkündigen, der euer eigener Herr nicht mehr ist? Wie könnt ihr sagen, ihr seid die Auserwählten Gottes, und man sieht euch doch die Auserwähltheit nicht an? Wenn aber Gott durch euch sein Werk bei uns treiben soll, warum treibt er es nicht bei euch selber? Wo ist der Gott bei euch zu sehen und zu spüren, den ihr uns verkündigt? Denn das ist doch die ganze Tiefe, ich möchte sagen, verzweifelte Not, in der wir stehen. Daß der Gott, der sein Volk auserwählt haben soll, sich selbst nicht zu diesem seinem auserwählten Volk bekennt. Ist es Gott, der die Seinen erwählt, der als der souveräne Herr über ihnen waltet, so kann man sich ja nicht beruhigen bei der Antwort: ihr selbst seid schuld, ihr habt euch seiner Gnade und Herrschaft unwert gemacht — das wäre wirklich bei aller ihrer Traurigkeit noch eine beruhigende Antwort — sondern die Frage bleibt stehen in ihrer ganzen Furchtbarkeit: Wo ist nun euer Gott? Karl Barth wirft in seiner Besprechung des Brunnerschen Verdammungsurteils über Schleiermacher auch die Frage auf, ob man nicht irre werden müsse, nicht nur an der historischen Kraft der reformatorischen Wahrheit, sondern überhaupt im Glauben an das Walten der göttlichen Vorsehung und Leitung über der christlichen Kirche, wenn es so mit Schleiermacher stehe. Mit Schleiermacher, den man doch bisher zu den christlich Frommen zählte! Wie dann erst, wenn es so mit der Christenheit, wenn es so mit dem „auserwählten Volke Gottes" steht? Oder soll man etwa nicht an die „Christenheit", soll man nur an die wenigen

wahren glaubensfesten Christen denken und sich auf sie zurückziehen? Aber da wiederholt sich doch die Frage: Warum geht denn von ihnen nicht ein Feuer aus, das die ganze Christenheit entzündet? Wo wird die Gotteskraft sichtbar, die in ihnen lebt? Müßte sie nicht sichtbar und wirksam werden zuerst in ihrem eigenen Kreise, ehe sie hinausgehen und fernen Völkern ihren Gott verkündigen? Noch dazu, wenn diese auch, wie wir ihnen jetzt zugeben, ihr eigenes Wort Gottes haben und sich darauf berufen können?

Mit welchem Recht können wir aber sagen: sie haben nur vorbereitendes „alttestamentliches" Gotteswort, wir aber haben das höhere und höchste, das einzige und abschließende Wort Gottes, die wahre absolute Offenbarung? Sie werden es nicht zugeben, sondern ihr Wort neben das unsere, gegen das unsere stellen. Und haben sie nicht von ihrem Standpunkt aus dasselbe Recht dazu wie wir? Da erhebt sich denn die Frage: Wo gibt es überhaupt ein Absolutes in der Geschichte, im Strom des Werdens und Vergehens? Ja, wo Offenbarung ist, göttliche Offenbarung, muß freilich ein Absolutes, muß Gott selbst dahinter stehen. Aber darum bleibt Gott selbst doch immer im Verborgenen, im Jenseits, in dem Geheimnis, da Niemand zukommen kann. Das Göttliche aber, das einmal offenbar geworden ist, d. h. das einmal den Menschen, geschichtlichen Menschen, offenbar geworden ist, geht eben damit ein in den Strom der Geschichte und ist den Relativitäten der Geschichte unterworfen. Kann es von diesem Gesetz eine Ausnahme geben? „Als die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn" — ist damit nicht auch das Erscheinen des Christus an die Bedingtheit der Geschichte gebunden? Ist nicht jede geschichtliche Größe, einerlei, wieviel vom Ewigen durch sie hineinleuchtet in die Zeit, notwendig geschichtlich bedingt in ihrem Entstehen wie in ihrem Weiterwirken? Oder ist diese Rede von der Jenseitigkeit des Absoluten und der Relativität alles Irdischen nur ein menschliches Fündlein, wohl gar ein Frevelwort der vielverrufenen Vernunft, die sich auflehnt wider die göttliche Offenbarung? Hier wird man nun offenbar vor letzte persönliche Entscheidungen gestellt. Wenn ich mich aber für jenes Gesetz entscheide, so deshalb, weil ich in der Nötigung dazu auch etwas von einer jenseitigen, d. h. absoluten, unbedingt verpflichtenden Macht spüre, die auch in der menschlichen Vernunft, ja gerade in ihr sich kund gibt, weil also, wenn man will, auch hier Wort Gottes wirksam ist, dem ich gehorchen muß.

Dann kann aber, wenn hier und dort Offenbarung ist, bei Christen und Heiden, grundsätzlich auch kein Unterschied mehr gemacht werden. Früher sagten wir — und heute sagen es noch viele: Wir haben Offenbarung, ihr habt keine. Heute heißt es schon: Wir haben Offenbarung und ihr habt sie auch, aber wir haben die absolute und ihr nur eine relative. Es wird aber heißen müssen: Wo nur irgend Offenbarung ist, da ist auch Gottes Wort Fleisch geworden, wir alle tragen Ewiges in irdenen Gefäßen, und es ist nicht ein Unterschied des Wesens, sondern der Fülle und der Kraft.

Dieser Unterschied liegt auch in dem Maße der Abhängigkeit von den Bedingungen des irdischen Geschehens, der Verflochtenheit in die Relativitäten. Je mehr Ewiges durchbricht in das Irdische, um so unabhängiger ist es von zeitlicher Beschränktheit, um so mehr bricht es sich selber Bahn, schafft es sich selber die Bedingungen seines Wirkens. Es ist die alte Erfahrung mit dem Wort von dem Heil in Christus, daß es selbst erst recht eigentlich das Heilsbedürfnis schafft, und daß dieses um so stärker wird, je mehr das Wort wirkt in der Seele. Darum haben auch nicht die Juden, die das Gesetz hatten, das Wort aufgenommen, sondern die Griechen, die ohne Altes Testament waren. In dem Maße, wie das Wort mit Ewigkeitskräften erfüllt ist, muß es sich auch Bahn brechen durch alle zeitlichen Schranken hindurch, gilt es für die Menschheit überhaupt, wirkt es in die Fernen der Völkerwelt und in die Weiten der Geschichte. Das ist dann der Beweis des Geistes und der Kraft, von dem der Apostel spricht. Dieser Beweis gilt in dem Leben des Einzelnen wie in der großen Geschichte der Menschheit.

Wo ist nun der Beweis des Geistes und der Kraft heute in der Christenheit? Wir wissen, wie traurig es damit steht, und das ist eben die Not, unter der wir leiden. Ich habe kein Urteil über den Beweis des Geistes und der Kraft in den andern großen Religionen. Kein Zweifel, daß er auch hier vorhanden war, sonst wären es eben nicht diese großen Religionen, die auch über natürliche und geschichtliche Grenzen hinweg sich für weite Kreise der Menschheit durchgesetzt und sich auch ihre eigenen Bedingungen geschaffen haben, so daß dem Ostasiaten nun auch gerade seine Religion als die einzig wahre und richtige erscheinen muß, weil sie seine Bedürfnisse befriedigt. Ich zweifle auch nicht, daß der Beweis des Geistes und der Kraft dort auch heute noch vorhanden ist, z. B. in Indien, vielleicht stärker, als wir es heute noch hier in der Heimat ahnen.

Wenn aber auch dort Geist und Kraft ist, was gibt uns das Recht, uns Christen als die Auserwählten Gottes anzusehen und zu meinen, um uns, sagen wir lieber, um das Christentum müsse sich die ganze Weltgeschichte drehen? Etwa der Gang der Geschichte von zweitausend Jahren? Was sind zwei Jahrtausende im Weltgeschehen? Etwa die Christianisierung der europäischen Völker? Europa ist nicht die Welt, heute wird uns das deutlicher als je. Darum wird aber auch heute deutlicher, eindringlicher als je, in welche Krisis nicht nur wir Menschen im Christentum gestellt werden, wovon heute so viel die Rede ist, sondern auch, in welche Krisis das Christentum selber in der Welt gerät. Es wird sich zeigen müssen, ob und in welchem Maße es das Salz der Erde und das Licht der Welt sein kann. Den Beweis kann allein die Geschichte selber führen, alles Andere ist menschliches Meinen, Glauben und Hoffen. Gewaltig aber ist die Aufgabe und gewaltig muß der Glaubensmut derer sein, die heute das Evangelium von Christus der Völkerwelt verkündigen.

Frankfurt a. M. Julius Richter

Adolf Stoecker und Charles Kingsley

3. Adolf Stoecker und seine Christlich-Sozialen

Wir haben oben gesehen, daß die deutsche wirtschaftliche Entwicklung etwa um ein Menschenalter hinter der englischen zurück war. Merkwürdigerweise entsteht auch die christlich-soziale Bewegung in Deutschland genau dreißig Jahre nach der englischen. Im Jahre 1878 fand die berühmte Eiskeller-Versammlung statt, zu der Adolf Stoecker eingeladen hatte und deren Leitung die Sozialdemokraten übernahmen. Stoecker hielt eine ausgezeichnete Rede an die etwa 1000 anwesenden Sozialdemokraten, in der er ihnen seine proletarische Herkunft erzählte, sie vor der Erfolglosigkeit des sozialistischen Gedankens warnte, sich mit ihnen einigte in der Kritik der gegenwärtigen Zustände, aber ihren Haß gegen das Vaterland und das Christentum tadelte und sie eines Besseren zu belehren versuchte. Nach der scharfen Gegenrede eines sozialdemokratischen Führers kam es zu außerordentlicher Erregung der Versammelten, so daß an eine sachliche Diskussion nicht mehr zu denken war. Die Versammlung schloß mit einer Resolution gegen die Bildung der von Stoecker geplanten christlich-sozialen Arbeiterpartei. Aber dieser Mißerfolg war nur scheinbar. In Wirklichkeit traten eine ganze Anzahl Arbeiter auf die Seite Stoeckers. Es entstand die christlich-soziale Bewegung in Deutschland, die ebenso wie die englische nach einigen Jahren als solche erlosch, aber in völlig anderer Weise wieder auflebte. Diese wichtige Tatsache hat natürlich ihre sehr we-

sentlichen Gründe in der deutschen Geistesart und den deutschen Verhältnissen, besonders zu Ende des vorigen Jahrhunderts. Aber das Fiasko — so muß man es doch nennen — der Christlich-Sozialen ist auch sehr wesentlich begründet in der Art der Entstehung und ersten Führung der Bewegung.

Zu ihrem Verständnis ist zunächst von größter Bedeutung ein Einblick in die Entwicklung der sozialdemokratischen Bewegung. Kurz nachdem Marx und Engels ihr „Kommunistisches Manifest" in die Welt hinausgeschickt hatten und während Marx unter den Arbeitern von Köln agitierte, hielt Wichern seine berühmte Rede auf dem Wittenberger Kirchentag. Es ist sehr bezeichnend für die deutsche Mentalität, daß schon am Anfang der katastrophalen Entwicklung des Proletariats in Deutschland eine so energische christliche Stimme der Warnung ertönte; aber es ist ebenso bezeichnend, daß sie überhört wurde. Denn von Wicherns genialen Plänen, die er mit dem ausgezeichneten und tief bedeutsamen Namen „Innere Mission" charakterisierte, wurde nur der Teil angenommen, welcher die Wunden verbinden wollte, nicht aber der, welcher das Übel an der Wurzel zu fassen gedachte. So kam es, daß kirchlicherseits von Anfang an ein Angriff auf das kapitalistische System unterblieb, ja daß man die Selbsthilfe-Bestrebungen der Arbeiterschaft als „eine Tollheit wandernder Handwerksburschen, einen Wahnsinn berauschter Tagelauerer, eine ohnmächtige Raserei ohnmächtiger Proletarier" ablehnte, wie es der Professor der Theologie Vilmar auf einer Rede in Marburg schon 1843 getan hatte. So mußte die Arbeiterschaft sich von vornherein von der Kirche abwenden. Diese Entwicklung wurde in der Folgezeit unterstützt durch den Sieg darwinistischer Naturbetrachtung, wie sie von Haeckel u. A. interpretiert wurde, durch den Hegelianismus, der durch Feuerbach zum Atheismus und schließlich zum Materialismus führte, und durch den materialistischen Sozialismus, den Karl Marx inzwischen wissenschaftlich ausgebildet hatte und der auf dem so vorbereiteten Boden prächtig gedieh. Mit dem Marxismus aber kamen auch anarchische Gedanken unter die deutschen Arbeiter, die durch die wachsende Unfreundlichkeit des Staates nicht gerade abnahmen. So kam es, daß die von Lassalle 1863 gegründeten Arbeitervereine immer mehr aus einer kirchlich neutralen und staatsfreundlichen Haltung zu staats- und kirchenfeindlicher Haltung übergingen, zumal sie ihren ursprünglichen Führer schon ein Jahr nach der Gründung verloren hatten. Es entstand die marxistische, materialistische und atheistische Sozialdemokratie der Bebel und Liebknecht mit anarchistischen Tendenzen. Sie wurde nicht nur die politische, sondern auch die religiöse Heimat des deutschen Arbeiters.

Das war die Welt, mit der Adolf Stoecker den Kampf aufnahm. Dazu war er seiner Art wie seiner Entwicklung nach besonders berufen. In frühester Jugend, die er als Sohn eines Wachtmeisters auf dem Kasernenhof verbrachte, empfing er ebenso einen tiefen Eindruck von der Not des Volkes, die er auch unter seinen kleinbürgerlich-proletarischen Verwandten kennen lernte, wie einen lebendigen Begriff von der Macht des preußischen Heeres und den Klassengegensätzen, die in dem Standesbewußtsein der Offiziere zum Ausdruck kamen. Dabei entwickelte sich in ihm die Gewohnheit zu herrschen und zu befehlen, von der er selbst erzählt (Lebenserinnerungen in v. Oertzens Biographie S. 16): „Natürlich war ich als der Sohn des Wachtmeisters für die Kinder der benachbarten Straßen eine gewisse Autorität, da ich ihnen den Eingang in das Zauberreich der Pferdeställe vermittelte." So entstand sein mitfühlendes Herz für das Volk, seine tiefgewurzelte Anhänglichkeit an den obersten Kriegsherrn und seine hohe Schätzung des Verkehrs mit Aristokraten, sowie seine Neigung zur autokratischen Herrschaft über Andere. Diese Elemente wurden noch — jedes von ihnen besonders — verstärkt durch Stoeckers Tätigkeit als Pfarrer sehr zerrütteter Gemeinden, die ihn mit dem leidenden Volk in innige Berührung brachte, und als Divisionspfarrer in Metz, wo er unmittelbar nach dem siegreichen Krieg gegen Frankreich mit jenem echten und lebendigen Patriotismus, aber auch mit dessen Einseitigkeiten erfüllt wurde, wie er nun einmal auf einem solchen Außenposten des Deutschtums herrschte. All dies aber hatte seine seelische Intensität und seine Erfüllung und Fügung zu einem Ganzen erhalten durch die religiöse Erweckung, die er schon während seines letzten Schuljahrs erlebt, und die sich zu einem immer lebendigeren, aber auch konfessionell deutlich begrenzten Christentum entwickelt hatte.

Eine so geprägte Persönlichkeit, konnte Stoecker 1874 als Hofprediger nach Berlin berufen, wo er drei Kollegen neben sich hatte, im Amt seinen Drang nach Aktivität nicht befriedigen. So warf sich der willensstarke Mann mit Eifer auf die Arbeit unter der kirchlich verwahrlosten Bevölkerung der Großstadt. Die Folgen der sozialdemokratischen Agitation und einer völligen Passivität der kirchlichen Kreise zeigten sich, als durch das Zivilstandsgesetz 1874 die zwangsweise äußere Bindung an die Kirche aufgehoben wurde: schon im nächsten Jahr blieben von 100 Ehen über 80 ungetraut und von 100 Kindern fast 50 ungetauft. Stoecker griff zunächst die Palliativ-Arbeit der „Inneren Mission" auf und übernahm die Berliner Stadtmission, die nun in wenigen Jahren einen ungeahnten Aufschwung nahm und tatsächlich eine Verbesserung der Kirchlichkeit zur Folge hatte. Aber Stoecker suchte zugleich das Übel an der Wurzel zu fassen. Er erkannte diese zunächst in der Verderbtheit der geistigen Nahrung des Volkes und schrieb darum 1875 einen „Notschrei" (in Nr. 27 der „Neuen Evangelischen Kirchenzeitung") über „Unsere Zeitungspresse". Aber als er den tieferen Grund der Erfolglosigkeit seines Protestes entdeckte, da nahm er den Kampf gegen die Juden auf. Gewiß hat er sich in diesem mit der Zeit zu weit mitreißen lassen, aber es muß als historische Tatsache festgestellt werden, daß Stoecker kein Rassenideologe, also kein eigentlicher Antisemit war, sondern sich nur dagegen wandte, daß der jüdische Geist statt des christlich-deutschen immer mehr das öffentliche Leben beherrschte. Endlich aber ging er zum Angriff auf den Hauptfeind, die Sozialdemokratie, vor, indem er jene Eiskeller-Versammlung berief und in deren Gefolge die christlich-soziale Arbeiterpartei grüdet die christlich-soziale Arbeiterpartei gründete.

Damit aber war der christlich-sozialen Bewegung in Deutschland von vornherein ein anderes Gepräge gegeben als in England. Sie war nicht nur politisch, sie war parteipolitisch. Dazu kam, daß Stoecker aus seiner konfessionellen Einstellung heraus mit dem theologischen auch den politischen Liberalismus bekämpfte, weil er in ihm neben dem Judentum die Wurzel des Übels sah. Damit aber war er politisch auf die konservative Partei angewiesen, zu der ihn auch seine nationale Einstellung und sein Hofpredigeramt zogen. Anderseits aber vertrat er die in ihrem Wesen doch durchaus fortschrittlichen christlich-sozialen Gedanken. So schrieb er 1890 (in Nr. 18 der „Deutschen Evangelischen Kirchenzeitung):

> Die patriarchalische Zeit, so schön sie war .... ist vorbei. .... Der Sozialismus, selbstverständlich in gutem Sinne gemeint, ist die Lösung des nächsten Jahrzehnts und des nächsten Jahrhunderts. Diese Entwicklung kann Niemand aufhalten. .... Es handelt sich nur darum, ob die im Anzug befindliche Weltanschauung christlich oder widerchristlich, königstreu und vaterlandsliebend, oder revolutionär und unpatriotisch sein wird.

Aus diesem Zitat wird die komplexe Art seiner Anschauung deutlich, die unvereinbare Größen enthält. So kam es, daß er bei den Konservativen immer mehr abgelehnt und, obwohl er ihrer Partei die größten Dienste

erwiesen hatte, schließlich fallen gelassen wurde. Ebenso ging es ihm mit dem Kaiser. Schon der alte Kaiser stand ihm sehr kritisch gegenüber, und der junge entließ ihn. In seinen Sturz aber zog er die christlich-soziale Sache mit hinein. Doch dies kann hier nur angedeutet werden. Sein bester Biograph Dietrich v. Oertzen schreibt (S. 351), daß man Stoecker vorgeworfen habe, er, der Schöpfer der Berliner Bewegung, sei auch ein Hindernis ihrer Entwicklung, und meint im allgemeinen dafür die Intrigen seiner Gegner und gewisse kleine Charakterschwächen verantwortlich machen zu können (z. B. S. 346). Das stimmt nicht. Stoecker war ein edler und bedeutender Mensch. Was ihm verhängnisvoll wurde, war die tragische Zwitterstellung seiner Natur — eng am Alten hängend und das Allerneueste wollend. Aber darin war er wieder nur ein Kind seiner Zeit und ein Ausdruck modern-deutschen Wesens. Das zeigt uns der Vergleich mit Kingsley.

4. Kingsley und Stoecker

Für den Unterschied der beiden Persönlichkeiten ist zunächst ihre verschiedene Herkunft sehr bedeutsam. Während Kingsley aus einem alten englischen Adelsgeschlecht stammt und künstlerisch hochbegabte Eltern hatte mit einer alten Kultur, waren Stoeckers Eltern zwar praktisch begabte, aber einfache Leute aus dem Volk. Daraus ergab sich psychologisch — vielleicht durchaus unterbewußt — bei Letzterem ein harter Wille und ein Streben nach oben, zugleich ein Eifer, der das einmal schwer Erarbeitete mit zäher Energie, die zum Fanatismus neigte, festhielt, bei Ersterem ein leichtes, selbstverständliches Sichbewegen auf den Höhen der Menschheit — sowohl geistig wie gesellschaftlich — und daher bei starker religiöser Ergriffenheit eine unbefangenere Kritik an den herrschenden Klassen; dazu eine weite Seele und ein freier Geist, der das Gute überall anerkannte, wo er es fand, und dem jeder Fanatismus zuwider war. Es ist daher nicht dasselbe, wenn Beide sich gern mit der Antike beschäftigten. Bei Stoecker ging das nicht tief und trat bei seiner Bekehrung völlig in den Hintergrund; bei Kingsley dagegen richtete der Gegensatz zwischen dem antiken Kultur- und Tugendideal und der Wirklichkeit seines eigenen und des Lebens um ihn den jungen Denker beinahe zu Grunde; als aber das Christentum ihm das helle Licht der Gnade gebracht hatte, da wurde er völlig welt- und kulturoffen. Was ihn bewegte, war die Liebe zu allem Lebendigen, in dem er überall Christus inkarniert sah. Während also Stoecker einer der begabtesten Willensmenschen seiner Zeit — aber mehr alttestamentlicher Prägung — war, zählt Kingsley zu den bedeutendsten im eigentlichen Sinne genialen Menschen und war mehr eine johanneische Persönlichkeit. Wer die Augen der beiden Menschen anschaut, der sieht diesen Unterschied. Wer ihren Stil unbefangen auf sich wirken läßt, fühlt das Primitivere bei Stoecker. Wenn ich es also auf eine Formel bringen darf, so würde ich Kingsley als einen Menschen von echtem, geistigem Adel, Stoecker aber als den begabten Mann aus dem Volk charakterisieren.

Dies ist nun symbolisch für die beiden Bewegungen. Die englische ging durchaus von oben aus. Sie war getragen von einer Reihe angesehenster junger Adliger und Gelehrter: Lujo Brentano nennt in seinem Buch „Die christlich-soziale Bewegung in England" (S. 26) einen genialen jungen Chemiker und den späteren Erbauer der St. Pauls-Kathedrale, mehrere begabte junge Literaten, zwei Angehörige einer alten Tory-Familie, aus der mehrere Minister hervorgegangen waren, und einen Ministersohn, der später Vizekönig von Indien wurde. Dies waren die Säulen des Kreises um Maurice, der außer diesem noch Kingsley und Ludlow zu Führern hatte. Stoecker aber stand allein. Er besaß natürlich Freunde und gute Beziehungen bis in die höchsten Kreise, aber seine eigentlichen Mitarbeiter waren nur ein paar ehemalige sozialdemokratische Agitatoren, die ihm dazu allerlei Ungelegenheiten bereiteten. Obwohl er sich an die konservativen Kreise wandte, blieb deren Sympathie, soweit sie vorhanden war, mit wenigen Ausnahmen passiv. Stoeckers Bewegung wurde im Wesentlichen von den mittleren Kreisen getragen, und er war der einzige Führer. Sein späteres Fiasko innerhalb des Evangelisch-Sozialen Kongresses bestärkt uns in der Annahme, daß seine etwas autokratische Veranlagung daran nicht unbeteiligt war. Als er darum fiel, fiel die Sache mit ihm. Damit soll nicht bestritten werden, daß Stoecker einen großen und warm für ihn eintretenden Anhang hatte. Aber das alles war Mittelstand und Bürgertum. Die oberen und die unteren Klassen blieben letztlich unberührt.

Um dies zu verstehen, müssen wir auch an die Verschiedenheit der Gegner der Beiden denken. Kingsley hatte es mit Chartisten zu tun, die wesentlich politisch eingestellt waren, über die Passivität der Kirche murrten, aber ihr nicht feindlich gesinnt waren. Kingsley tritt vor sie hin und bejaht ihre Forderungen, ja er sagt in öffentlicher Versammlung: „Ich bin ein Geistlicher und — ein Chartist!" (Gedenkblatt S. 108.) Stoecker dagegen hatte es viel schwerer, da die deutsche Arbeiterschaft atheistisch-materialistisch und kirchenfeindlich eingestellt war. Es ist darum verständlich, daß er die Sozialdemokratie bekämpfte; aber es war falsch. Erwägt man, was für ein teures Gut die Sozialdemokratie für die Arbeiterschaft damals war, so begreift man, wie es die Arbeiter verletzen mußte, wenn Stoecker im Reichstag (z. B. am 12. Mai 1884) einen Antrag gegen „die gemeingefährlichen Bestrebungen der Sozialdemokratie" einbrachte. Dieses Vorgehen mußte ihm notwendigerweise das Vertrauen der Arbeiterschaft entziehen. Gewiß hatte er recht mit dem, was er wollte: aber seine Methode war verfehlt. Es war einfach eine Illusion, wenn Stoecker meinte, die marxistische deutsche Arbeiterschaft wieder konservativ, königstreu, patriotisch und konfessionell-christlich machen zu können. Sein Vorgehen war vielmehr zur völligen Aussichtslosigkeit verurteilt, wenn er in einem Atem für die Arbeiterschaft und für König und Vaterland eintrat. Die Verbindung von Thron und Altar war beim Proletariat nun einmal der schärfsten Ablehnung verfallen. Die Marxisten, welche den Geistlichen vorwarfen, die schwarze Polizei und die Stütze der herrschenden Klasse zu sein, mußten durch Stoeckers konservative Haltung notwendigerweise darin bestärkt werden. Stoecker fühlte das instinktiv und trat deshalb schon in früher Zeit für Trennung von Kirche und Staat und Schaffung einer freien Volkskirche ein. Aber daß er dann Hofprediger wurde und diese Ansicht trotzdem vertrat, kostete ihn die Sympathie der Krone, ohne daß er dadurch dem Volk gedient hätte. Die widerspruchsvollen Elemente seiner Persönlichkeit erklären diese Inkonsequenz.

Sowohl Stoecker wie Kingsley wurden sehr angefeindet. Aber während Kingsley das Glück hatte, als Dichter und Wissenschaftler sich die Sympathie Vieler zu sichern und die Menschen durch den Appell an ihr edelstes Sein schließlich doch zu gewinnen, war Stoecker Politiker und darum an sich schon in den Parteihader hineingezogen. Das verschärfte sich noch unendlich durch seinen ihm zur Gewissenspflicht gewordenen Kampf gegen die Juden. Und während Kingsley sich ganz der Dichtkunst und der stillen treuen Arbeit in seiner kleinen Dorfgemeinde widmete, als die Bewegung verebbt war, blieb Stoecker bis kurz vor seinem Tode im öffentlichen, politischen Leben. Allerdings hat er als Volksprediger in seiner Stadtmissionskirche noch eine segensreiche Tätigkeit entfaltet, wie überhaupt gesagt werden muß, daß Stoeckers Einfluß vor allem von seinen zu Tausenden verbreiteten Predigten ausging. Sein Leben verlief auch viel heroischer als das Kingsleys. Dieser war viel zu fein organisiert, um die Sintflut von Anfeindung zu ertragen, die Stoecker dreißig Jahre lang mit unerschütterlicher Stand-

haftigkeit über sich ergehen ließ. Was ihn stärkte, war sein unbeugsamer Glaube, in dem er wieder mit Kingsley übereinstimmt. Was Beide letztlich trieb, war ihr Christentum. Beide waren zu ihrem sozialen Aktivismus gekommen, weil die Not der ihnen anvertrauten Gemeinden sie dazu zwang. Jeder konnte nur so weit gehen, wie es ihm die jeweiligen Verhältnisse erlaubten, und mußte notwendigerweise so vorgehen, wie seine Veranlagung und seine Erfahrungen ihn führten. Aber das ist Beiden gemeinsam und berechtigt uns zu ihrem Vergleich wie zum Zusammenfassen der beiden Bewegungen zu der Gesamterscheinung der christlich-sozialen Bewegung, daß beide Male die entscheidende Tat aus dem Konflikt des christlichen Gewissens mit den sozialen Verhältnissen hervorgegangen ist.

Damit ist unser Vergleich beendet. Darf ich das Ergebnis kurz zusammenfassen? Kingsleys starke Frömmigkeit und tiefe Geisteskultur haben auf dem philosophischen Unterbau der Coleridge und Carlyle mit der Zeit wirklich eine radikale Umwandlung der sozialen Haltung der Kirchen und weithin der Gebildeten erreicht. Stoecker dagegen trat erst auf, als es dazu schon zu spät war — man hatte bereits 1848 nach Wicherns Rede den historischen Augenblick versäumt! — und dann kämpfte er gegen statt in der rechten Weise mit der Sozialdemokratie, wodurch er sich das Vertrauen der Arbeiterschaft verscherzte; schließlich nahm er den christlich-sozialen Ideen durch ihre Verbindung mit dem Konservativismus ihre Stoßkraft und machte die anfangs sehr erfreulicherweise mitgehende Kirche kopfscheu durch seine parteipolitische und antijüdische Agitation. Immerhin hat auch seine Bewegung den Grund legen helfen zu dem sozialen Erwachen, das seit dem Kriege auch in Deutschland durch die christlichen Kreise geht. Gerechterweise muß aber festgestellt werden, daß die allgemeine Geistesbewegung in Deutschland den Stoeckerschen Bestrebungen zuwiderlief, da sie materialistisch und individualistisch war, während Kingsley von dem Strom der genannten idealistischen Bewegung getragen wurde. In einem Land, in dem Männer wie Carlyle und Ruskin wirkten, mußten die christlich-sozialen Ideen eine ganz andere Aufnahme finden, als in der Einflußsphäre der Schopenhauer und Nietzsche.

Daß unser Ergebnis etwas einseitig zu Gunsten Kingsleys und der englischen Bewegung ausgefallen ist, hat also seinen Grund nicht in irgendeiner Voreingenommenheit, sondern in den tatsächlichen Verhältnissen. Und es wird auch durch den so verschiedenen Erfolg bestätigt. Daß heute die englische Arbeiterschaft so positiv zu Kirche und Christentum eingestellt ist, hat — neben anderen Gründen, die zu erforschen nicht zu der Aufgabe gehört, die wir uns hier gestellt haben — im Wesentlichen darin seine Ursache, daß es in England einer Gruppe von entschieden kirchlichen Christen gelungen ist, die Arbeiterschaft frühzeitig genug im Kampf um ihre Rechte wirksam zu unterstützen, sodaß für diese ein Grund zur Kirchen- und Staatsfeindschaft kaum noch vorhanden war, was von Deutschland nicht gesagt werden kann. Und wenn heute die christlich-soziale Bewegung in England unter dem Namen COPEC unter maßgebenden Kreisen und der Jugend der englischen Kirchen wieder so lebendig geworden ist, daß Söderblom sie als eine der Hauptstützen des Stockholmer Weltkonzils bezeichnen konnte, während in Deutschland der Evangelisch-Soziale Kongreß um seinen Erfolg hart ringt und die sozialen Bestrebungen der Kirchen sehr im Theoretischen stecken bleiben, so daß alles, was soziale Bewegung ist, seinen Weg abseits von den Kirchen sucht — so wird dieser bedeutsame Unterschied erklärlich aus der Verschiedenheit der Anfänge der christlich-sozialen Bewegung in England und in Deutschland.

Gießen Justus Ferdinand Laun

Eine werdende Welt

4. Das moderne Ägypten

Unter den Ländern des vorderen Orients nimmt Ägypten eine besondere Stellung ein.

Schon seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts ist es bewußt und erfolgreich den Weg der Übernahme abendländischer Zivilisation und Kultur gegangen. Mitgeholfen bei dieser erfolgreichen Einreihung in die abendländische Entwicklung hat die Tatsache, daß Ägypten schon in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts sich von den fesselnden Banden der türkischen Oberherrschaft losgelöst hat, sowie daß die neugeschaffene ägyptische Dynastie besonders in ihren ersten Vertretern klug und geschickt die Entwicklung des Landes mit europäischen Hilfsmitteln gefördert hat. Vergessen werden darf dabei nicht, daß ein besonders fruchtbarer Boden, die unentbehrlichen Wassermengen des Nil, sowie eine bescheidene, aber fleißige Bauernbevölkerung die Grundlagen zu der erstaunlichen Entwicklung des Landes gelegt haben. Seitdem nun England im Jahre 1882 von Ägypten Besitz ergriffen hat, ist Ägypten in das helle Licht modern-abendländischer Entwicklung eingetreten.

Der Reichtum des Landes ist auch heute noch sein Boden und seine Menschen. Wenn man mit offenen Augen mehr als 200 Kilometer von Alexandria nach Kairo das Nildelta durchfährt, so wird dieser fast unerschöpfliche Reichtum offenbar. So weit das Auge schaut, reiht sich ein Baumwollfeld an das andere; zur Zeit der Reife ein gewaltiges Meer aufgesprungener, in hellem, glänzendem Weiß erstrahlender Kapseln der Baumwollstaude, fast einem beschneiten Feld vergleichbar. Von der Baumwolle lebt Ägypten und, da die Errichtung von Nilstaudämmen bis hinauf nach Assuan und hinein in den Sudan die Wasserzufuhr regelt und der Ausbau der Kanäle immer weitere Strecken des Landes zu fruchtbarem Ackerboden umwandelt, so kann das Land eine stark wachsende Bevölkerung ernähren. Ein fast unheimliches Wachstum: seit Englands Besitzergreifung hat sich die Bevölkerung von etwa 5 Millionen auf 14 Millionen Einwohner vermehrt. Auf dem engen Boden zu beiden Seiten des Nil quillt das Land fast über von Menschen; in einzelnen Provinzen des Deltas leben mehr als 1000 Menschen auf einem Quadratkilometer, eine Bevölkerungsdichte, die selbst diejenige unserer besiedeltsten Industriegebiete übersteigt. Ägypten ist vielleicht innerhalb des englischen Imperiums das glänzendste Beispiel dafür, wie meisterhaft England es versteht, auf der Grundlage günstiger Naturgegebenheiten ein Kolonialland zu ungeahnter wirtschaftlicher Blüte zu führen. Gewiß, auch diese wirtschaftliche Entwicklung hat ihre Schattenseiten: der Wohlstand des Landes hängt fast ganz von dem Ausfall der Baumwollernte und dem Absatzmarkt und der Preisbildung ab; eine schlechte Ernte, ein Sinken der Baumwollpreise wie der Herbst vorigen Jahres es brachte (die ägyptische Baumwolle wird jetzt noch etwa um doppelten Friedenspreis verkauft), aber auch eine zu starke Produktion, die ebenfalls die Weltmarktpreise drückt, wirken unmittelbar auf die Wirtschaftslage des Landes, dessen Bevölkerung auf den Verkauf der Baumwolle angewiesen ist, um mit dem Erlös die gewaltige Einfuhr fast aller Lebensnotwendigkeiten von der Nahrung bis zur Kleidung, vom Nagel bis zu allen anderen Baumaterialien, von der Kohle bis zum Eisen zu bezahlen. Die Gründung einer verarbeitenden Industrie, die der englischen Industrie zur Konkurrenz hätte werden können, hat England bis zum Kriege verhindert. Neuerdings aber heißt in Ägypten wie im gesamten Orient die Losung: eigene Industrie im eigenen Lande. Wiederum ein Menetekel für das Abendland, das die Lebens- und Kulturmöglichkeiten seines übervölkerten Gebietes seiner starken Ausfuhrindustrie verdankt.

Dem starken wirtschaftlichen Aufschwung des Landes im letzten halben Jahrhundert ist eigentlich erst seit zwei Jahrzehnten ein einigermaßen entsprechender kultureller Fortschritt gefolgt. Die englische Politik hat mit Absicht und Bewußtsein die Hebung der Kulturbedürfnisse erst in zweiter Linie berücksichtigt. Der Fellache auf dem Lande gab eine desto bessere und billigere Arbeitskraft, je geringer seine wirtschaftlichen und geistigen Bedürfnisse waren. So hat es England im allgemeinen dabei bewenden lassen, die große Masse des Bauernstandes in der Finsternis des Analphabetentums und den engen Schranken der religiösen Bildung des Mohammedanismus, die schmale Schicht des besitzenden und gebildeten Arabertums Ägyptens in der Oberflächlichkeit der traditionell romanischen Kultur der Randländer des Mittelmeeres zu belassen. Jedoch war es von vornherein klar, daß der Einstrom europäischen Geistes mit seinen Ansprüchen auf die Dauer nicht zu verhindern war. Und so befindet sich in der Tat Ägypten heute fast bis in das armseligste Fellachendorf hinein in lebendigster geistiger Bewegung.

Der Zusammenstoß der gerade in Ägypten noch fest verwurzelten religiösen Kultur des Islam mit der weltlichen abendländischen Kultur gibt dieser geistigen Bewegung ein fast tragisches Gepräge. Denn Ägypten hat sich nicht nur erstaunlich schnell die abendländische Kulturorganisation — das Schulwesen, besonders auch auf dem früher ganz vernachlässigten Gebiet der Frauenbildung, die abendländische Universitätsbildung, ein reich entwickeltes Presse- und Vereinswesen — angeeignet, sondern der vom Orient so verschiedene abendländische Kultur*geist* ist zerstörend und zersetzend in die geschlossene Welt der religiösen Kultur des islamischen Ägyptens eingedrungen und hat jetzt schon fast den Sieg errungen. Damit hat der Auflösungsprozeß der religiösen Kultur des Islam begonnen. Und während die religiöse *Sitte* in Ägypten noch ziemlich unerschüttert dasteht (von einer zwangsweisen Säkularisierung des gesamten öffentlichen Lebens wie in der Türkei ist nicht die Rede), ist die Entfernung vom *Geist* des Orients in weiteste Kreise der Bevölkerung eingedrungen. Das europäische Bildungs- und Lebensideal ergreift Besitz vom orientalischen Menschen. Damit wird noch lange nicht der orientalische Mensch zum Abendländer, aber er gerät aus der Krisis seiner ihm angestammten orientalischen Kultur in die viel beachtenswertere Krisis des orientalischen Menschen. Die Frage stellt sich: Kann der orientalische Mensch den Geist des Abendlandes übernehmen, ohne ihn umzuwandeln oder ohne daß er umgewandelt wird?

Es ist auch für Ägypten charakteristisch, daß diese durch das Einströmen des abendländischen Geistes hervorgerufene Kulturkrisis eng verbunden ist mit einer Krisis auf politischem Gebiete. Die nationale Idee ist auch von den Ägyptern mit dem gesamten Ideengut des Abendlandes übernommen worden. Das Eindringen der europäischen Technik, Fähigkeiten und Möglichkeiten hat schneller, als man dachte, den Zeitpunkt herbeigeführt, an dem das ägyptische Volk ohne Unterschied der sozialen Schichtungen und religiösen Einstellungen glaubt, Anspruch auf absolute Selbständigkeit und Selbstregierung machen zu dürfen. Ägypten hat seit Jahren eine nationale, ja nationalistische Bewegung unter Führung von Zaglul Pascha, die so gut wie von der Gesamtheit des Volkes getragen wird. England hat die unausweichliche Stärke dieser Bewegung erkannt, ja es wird sich klar darüber sein, daß das Ziel der nationalen Bewegung des Orients: die Loslösung von abendländischer Vorherrschaft nach Aneignung der abendländischen geistigen und technischen Güter im Laufe der Zeit fraglos erreicht wird. Demgemäß stellt es seine Politik ein — auf lange Sicht. In den verschiedenartigsten Mitteln, seinen Einfluß auf fremde Völker zu sichern, ist es erfinderisch und klug bis zum Letzten: aus der 1882 verkündigten Okkupation Ägyptens wurde zu Beginn des Weltkrieges das Protektorat, aus dem Protektorat nach der gewaltigen Aufstandsbewegung des Jahres 1921 ein selbständiges Königreich mit einem Sultan an der Spitze, nur unter Aufrechterhaltung des englischen Einflusses auf die ägyptische Außenpolitik und die militärischen Notwendigkeiten am Suezkanal, sowie auf die politisch-wirtschaftlichen im Sudan als dem Baumwolland der Zukunft und dem Durchgangsland der afrikanischen Weltstraße vom Kap nach Kairo. Der im September 1925 neu nach Kairo entsandte englische Oberkommissar Sir George Lloyd hat die fast unlösbare Aufgabe, das Streben des ägyptischen Volkes nach absoluter Selbständigkeit Ägyptens mit den absoluten Notwendigkeiten des englischen Imperiums zu vereinen. Nach allem, was ich in Ägypten hörte und erlebte, wird er mit seiner Aufgabe scheitern. Auf jeden Fall ist der Druck, den England nach der Ermordung des Sirdar in Kairo und nach dem Regierungswechsel in London auf die innerpolitische Entwicklung Ägyptens ausübt (Nichteinberufung des alten Parlaments, Aufoktroyierung eines neuen Wahlsystems) nicht geeignet, ein erträgliches Verhältnis zwischen Ägypten und England herzustellen. Dabei hat England bei der immer stärkeren national-arabischen Bewegung nur dann Aussicht, diesen bedrohtesten Punkt seines Weltreiches am Suezkanal zu sichern, wenn ihm eine friedliche Verständigung mit Ägypten gelingt. Auch an diesem Punkte wird es wieder klar, auf wie schwachen Füßen bei der fortschreitenden Aneignung europäischer Technik, Zivilisation, Wirtschaft und Kultur durch den Orient die Vorherrschaft des Abendlandes im Orient steht, ja wie sehr es dringendes Erfordernis des Abendlandes ist, die Möglichkeiten eines im Wesentlichen nur auf sich selbst, d. h. auf den Umkreis des Abendlandes eingestellten Lebens zu prüfen.

Dabei ist es bezeichnenderweise der abendländische Individualismus, — besonders der *Gruppen*-Individualismus der Völker, Staaten, Wirtschaften, Kulturkreise des Abendlandes — der, orientalischer Geistesstruktur völlig fremd, in seinen Folgen die Loslösung des Orients vom Abendland beschleunigen wird. Es ist erstaunlich, auch heute noch zu beobachten, wie in Ägypten, wie einst zur Zeit der Pharaonen, viel mehr als im abendländischen Kulturkreis, Religion, Staat, Wirtschaft *soziale* Angelegenheiten sind. In dem Augenblick, in dem die an und für sich individualistische nationale Idee, die aus dem Gedanken der „Eigengesetzlichkeit" der Völker geboren ist, in die Massenbewegung des Orients übernommen ist und dort wirksam wird — in dem Augenblicke wird die Krisis des Abenlandes im nahen Osten ganz akut werden. Diesen Augenblick möglichst lange durch eine kluge Politik hinauszuschieben, ist Englands Politik in Ägypten, wie überhaupt im nahen Osten.

Welche Möglichkeiten und Aufgaben in diesem Rahmen orientalischer Entwicklung deutsche und evangelische Arbeit in Ägypten wie in Palästina hat, soll in einem letzten Stück gezeigt werden.

Frankfurt a. M. *Erich Meyer*

Die Lage der Herrnhuter Mission

1. Die Heimat. 2. Der Blick auf die Felder

I. Die Heimat

1. *Die internationale Unität und die Mission.*

Auf der letzten Synode der Deutschen Unität wurden zum ersten Male eingehender die Angelegenheiten der Herrnhuter Mission verhandelt. Warum zum ersten Male? Die Mission gehörte bisher nur vor die Generalsynode, die von den Mitgliedern der Brüderkirche in Deutschland, England und Amerika beschickt wurde, denn die Mission war internationale Angelegenheit und daher nur der

allgemeinen Synode verantwortlich. Internationale Sache ist sie auch heute noch, aber erstens konnte in den Kriegs- und Nachkriegsjahren eine allgemeine Synode noch nicht wieder zusammentreten, schon aus finanziellen Gründen nicht. Sodann aber hat es der Krieg, der die Verbindung Herrnhuts mit den Missionsfeldern abschnitt, mit sich gebracht, daß die Leitung der Felder an die englische und amerikanische Unität überging; und als Herrnhut nach dem Krieg die Verwaltung von Suriname und Südafrika wieder in die Hände nehmen konnte, mußte der politischen Verhältnisse wegen die Leitung der andern Felder noch weiter in den Händen von London und Bethlehem (Palästina) bleiben.

So ist das Bild jetzt dieses: London sorgt für Labrador mit 5 Missionaren und einigen Handelsbrüdern sowie Schulschwestern, weiter für Himalaja mit 6 und Unjamwesi mit 4 Missionaren, auch für Jerusalem mit seinen 5 Diakonissen und, soweit noch nötig, für Westindien mit 41 Missionaren, zusammen für 56 Missionare. — Bethlehem sorgt für Alaska mit 6, Kalifornien mit 2, Nikaragua mit 14 Missionaren, zusammen für 22 Missionare; und Herrnhut verwaltet Südafrika-West mit 17 Missionaren und einem ausgedehnten Geschäftsbetrieb, Südafrika-Ost mit 19 Missionaren und mehreren kleineren Geschäften, sowie Suriname mit 30 Missionaren, 20 Geschäftsbrüdern und 9 Diakonissen in der Aussätzigenpflege, dazu kommt nun noch Njassa mit 2 Missionaren, zusammen 68 Missionare.

Diese Verteilung der Missionsgebiete hat nun ihre Auswirkung. Zunächst diese: daß die Angelegenheiten der einzelnen Felder auch auf den Synoden der einzelnen Unitätsprovinzen zur Verhandlung kommen, sodann, daß England und Amerika gern die Verwaltung ihrer Felder selbst in der Hand behielten. Früher nämlich, als sämtliche Gebiete von Herrnhut aus geleitet wurden, waren die einzelnen Felder den Mitgliedern der englischen und amerikanischen Brüderkirche ferner gerückt, diese schickten ihre Gaben nach Herrnhut, und Herrnhut verbrauchte sie für die Verwaltung der Felder. Jetzt haben die überseeischen Brüder ganz anders unmittelbar Beziehungen zu den von ihnen geleiteten Feldern und versorgen sie ganz. Dadurch ist ihr Missionsinteresse merklich gewachsen. In den südlichen Vereinigten Staaten hat sich sogar eine eigne Missionsgesellschaft gebildet, die zunächst nur als Sammelverein gedacht ist, aber doch auch für Vermehrung der Kräfte für die Mission eintreten will.

Der Europäisch-kontinentalen Brüdergemeine muß aber daran liegen, daß die Zentralisierung der Leitung wieder eine straffere wird. Schon aus dem Grunde, weil sie, wenn sie eine rein deutsche Mission treibt, bald keinen leichten Stand haben würde, denn solche deutsche Missionen gibt es genug. Sie aber hat gerade darum soviel Freunde, weil sie eine internationale und nicht nationale Arbeit treibt. Vielleicht macht man in England die gegenteilige Erfahrung, aber es ist die Frage, ob man drüben die genügenden Kräfte zum Missionsbetriebe haben würde, wenn man eine rein englische Mission triebe. Bis jetzt sind noch immer von 100 Missionaren fast 60 deutscher Nationalität. Zweitens würde es der deutschen Brüdergemeine auf die Dauer zu schwer sein, die ihr jetzt zugemutete geldliche Last zu tragen. Sie hat ja die größten Missionsgebiete zu versorgen, die meisten Missionare zu unterhalten, ja auch noch für den Unterhalt sämtlicher in Deutschland ausruhender Missionare aufzukommen (30 Ehepaare, 6 Witwer, 56 Witwen) sowie die Erziehungskosten von 150 Missionskindern zu tragen, obgleich ein beträchtlicher Teil dieser Ruheständler auf Missionsgebieten gedient hat, die jetzt nicht unter deutscher Leitung stehen, und auch manche Kinder auf solchen Feldern geboren sind, die heute nicht von Herrnhut aus verwaltet werden. Die geldliche Sorge für diese Erwachsenen und Kinder ist eine aus der gemeinsamen Vergangenheit stammende Verpflichtung, die auf alle Unitätsteile verteilt werden sollte. Das wird auch geschehen, aber zur Zeit ist die Sache noch nicht geregelt. Als die Verteilung dieser Lasten vorgenommen wurde, konnte man einen solchen Zusammenbruch der deutschen Währung, wie er dann eintrat, nicht voraussehen. Man rechnete damals noch mit den in Deutschland angelegten Missionskapitalien, deren Wert jetzt dahin ist. Dieser Umstand ist ja überhaupt für die deutsche Brüdergemeine derjenige, der ihr bei der Versorgung ihrer Felder am empfindlichsten zum Bewußtsein kommt. — Gerechnet hatte man damals vielleicht auch zu viel mit den Missionsgeschäften. Während des Krieges haben in der Hauptsache sie das Durchkommen mancher Felder ohne geldliche Hilfe aus der Heimat ermöglicht, während in andern Gebieten z. B. Kaffernland die Missionare und eingeborenen Hilfskräfte mit persönlichen Opfern und teilweisen Verzicht auf Gehalt das Durchhalten ermöglicht hatten. Auf die geschäftlich guten Jahre am Ende des Weltkrieges folgten aber schwere Jahre geschäftlicher Depression, die eine weitere stärkere Heranziehung der Geschäfte unmöglich machten.

Vor allem aber erscheint eine straffere zentrale Leitung des gesamten Werkes aus dem Grund nötig, weil nur so eine genaue Beobachtung gleicher Arbeitsgrundsätze sowie eine zweckdienliche Verteilung und Verwendung der Kräfte und Mittel gewährleistet erscheint. Ja, weil nur durch eine wirklich ganz gemeinsame Arbeit die Unität als internationale faßbare Größe gesichert ist. Gewöhnt sich jeder Teil der Unität an den jetzigen Zustand, dann ist eine solche Gemeinsamkeit der Arbeit auf die Dauer illusorisch, und es würde die Unität wohl nur noch als eine föderative Kirchengröße übrig bleiben, die auf einer gemeinsamen Generalsynode wohl Berichte über die Werke der einzelnen Provinzen entgegennähme: aber das Leben und Arbeiten der einzelnen Unitätsteile würde sich bald immer selbständiger vollziehen; das wäre aus dem idealen Grunde sehr zu bedauern, weil die Internationale Unität doch eine Gabe Gottes ist, eine der ganzen Brüdergemeine durch ihre Geschichte gegebene und vom Herrn bis zur Stunde vertraute Gottesgabe. Eine solche aber legt uns die Verpflichtung auf, über sie zu wachen und sie nicht leichter Hand dran zu geben. Wir glauben, daß wir mit der Erhaltung dieser Gabe Gottes des gesamten Missionswelt speziell der deutschen einen Dienst tun; denn diese internationale Unität führt der Missionswelt immer wieder vor Augen, welch ein hohes Gut eine solche Arbeit darstellt, bei der jede Rücksicht auf nationale Interessen zurücktritt.

Da die amerikanische Unitätssynode bereits Abgeordnete für eine Generalsynode gewählt hat und die bald zusammentretende deutsche Synode wie wohl auch die englische das Gleiche tun werden, ist damit schon der erste Schritt getan zu einer erneuten gemeinsamen Bearbeitung der die gesamte Brüderkirche und ihre Werke betreffenden Angelegenheiten; und wenn auch aus geldlichen Rücksichten ein Termin für diese erste allgemeine Synode nach dem Krieg noch nicht festgesetzt ist, so sehen wir ihr doch mit froher Erwartung entgegen; denn die persönlichen Berührungen mit Mitgliedern der drei Unitätszweige in den letzten Jahren, auch gerade die Besuche zweier Mitglieder der deutschen Unitätsbehörde, Bischof D. Jensen und D. Baudert in Amerika, die einer Einladung zur vorjährigen Synode in Bethlehem folgten, und die dann auch die in den südlichen Vereinigten Staaten beheimatete Unitätsprovinz, ja der eine auch England, besuchten, haben uns gezeigt, daß allerorten der ernste Wille zur Unität und zur gemeinsamen Missionsarbeit vorhanden ist. Ja oft kam er überraschend stark zum Ausdruck.

2. Geldliche Lage, Freundeskreise, Zusammenarbeit der deutschen Missionsge-

sellschaften, Herrnhuter Missions- und Bibelschule.

Zunächst von dem, von dem man am wenigsten gern spricht: vom Geld. Die Herrnhuter Mission trägt schwer an einer Missionsschuld aus dem Jahre 1924 von 125 000 Mark und aus dem Vorjahr von 116 000 Mark, die zusammen ein Defizit von einer Viertelmillion ausmachen. Das bedeutet heut ungleich mehr als vor dem Krieg, denn damals hatten wir Reserven, jene Kapitalien, aus denen einstweilen solche Summen beglichen werden konnten. Das ist heute nicht mehr der Fall. Auch unsre Freunde haben vielfach nicht mehr Geld, um uns zu helfen, wie sie wollten. Zu den Reserven übrigens noch dieses: Es handelte sich bei ihnen nicht um Geld, was zur Bekehrung der Heiden gegeben worden war, solches wurde nicht kapitalisiert, sondern um größere Spenden, von denen nur die Zinsen verwendet werden durften, so einmal zur Anlage neuer Stationen und in einem andern Fall zum Loskauf von Sklaven.

Wie nun sollen wir dem Schuldenberg heut zu Leibe gehen? Geld borgen wäre gefährlich und teuer. Die Missionsgeschäfte können, wie oben erwähnt, nicht mehr helfen als sie es tun. Ein Hinterland hat die Brüdergemeine nicht, festorganisierte Freundeskreise, wie sie dieses anderen Missionsgesellschaften von Herzen gönnt. Oder sollten wir noch mehr sparen? Es ist dies nicht möglich. Die verschiedensten Stellen sind schon eingezogen worden, und für die Missionsfelder kann schon seit langer Zeit nicht mehr das gezahlt werden, was dringend nötig wäre. Manche Gehälter sind schon wesentlich gekürzt worden und sofort. Die englische und die amerikanische Unität kann der deutschen nicht mehr helfen, als sie tut, denn diese haben selbst mit Schulden zu kämpfen, so daß z. B. die amerikanische Behörde den Jahresvoranschlag für das frisch vorwärtsgehende Missionswerk in Nikaragua um 20 000 Dollar kürzen mußte, obwohl eine Stationsanlage mitten im Heidenlande dringend notwendig ist. Auch die Freundeskreise über See können eben nicht mehr das tun, was sie vor dem Krieg taten.

Die deutschen Brüdergemeinen strengen sich wirklich aufs äußerste an, um zu zeigen, daß sie zu ihrem Missionswerk stehen. Sie sammeln jetzt schon seit Monaten neben allen anderen Missionsgaben monatlich ein „Missionsopfer", das in den etwa 20 Brüdergemeinen monatlich etwa 4—5000 Mark aufbringt. Das ist im Blick auf die wirtschaftliche Lage der nur acht bis neuntausend Mitglieder zählenden europäisch-festländischen Unität hocherfreulich, aber natürlich nicht ausreichend.

Nun aber können wir, da wir selbst etwas getan haben und tun, auch wieder an unsre Freunde herantreten; und sie lassen uns auch nicht im Stich. Vor allem danken wir allen denen, die sich im Hilfsbund für unsre Mission zusammengeschlossen haben, der auf Anregung des Geheimrats D. Mirbt in Deutschland sich gebildet hat und in einzelnen Landesteilen schon eine festere Form angenommen hat. Diese Schöpfung soll uns ermöglichen, mit regelmäßigen Einnahmen zu rechnen, denn darauf muß es uns ja ankommen, wenn wir in Zukunft wieder zuverlässige Voranschläge machen wollen.

In diesem Zusammenhange gedenken wir der hochherzigen Gabe der gesamten deutschen Missionsgesellschaften, die im Herbst in Bethel den Beschluß faßten, der Herrnhuter Mission 1 % ihrer Jahreseinnahmen zuzuführen, damit diese ihr Njassagebiet wieder in eigne Verwaltung nehmen könne. Von dort waren 1916 unsre Missionare vertrieben worden, dann nahmen sich die Schotten der Arbeit in freundlicher und selbstloser Weise an, jetzt baten sie, daß die Herrnhuter Leitung die Verwaltung wieder übernehmen möchte. Diese hatte die Mittel nicht, und in diesem Augenblick größter Ratlosigkeit trat die gesamte deutsche Missionswelt helfend ein. Das ist noch nicht dagewesen. Eine solche Kooperation, von der viel gesprochen wird, bedeutet etwas bei der Verschiedenheit der einzelnen Gesellschaften. Gott lohne ihnen diesen Schritt! So sind wir geldlich, was Njassa betrifft für die nächsten 5 Jahre — soweit wir heute urteilen können — gesichert und können, wenigstens mit 2 oder 3 Missionaren, jenes einst so blühende Missionsfeld wieder in Bearbeitung nehmen. Früher 17 Missionare, jetzt 2 — was ist das unter so viele? Und doch, wir sind von Herzen dankbar für die augenscheinliche Hilfe von oben.

Ein Lichtblick in der Heimat ist auch das Wiederaufleben der Missionsschule, deren Zöglinge während des Krieges natürlich ins Feld zogen und die nun von Niesky nach Herrnhut verlegt und zu einer Bibel- und Missionsschule erweitert worden ist, damit auch für den Inlandsdienst Berufsarbeiter ausgebildet werden können. Dieses Seminar hat in Direktor Jasper, dem früheren Geschäftsführer des Sächsischen Hauptmissionsvereins, einen tüchtigen Leiter, in D. Gerhard Reichel eine treffliche Lehrkraft erhalten und zählt jetzt rund 20 Zöglinge, von denen die kleinere Hälfte Missionsseminaristen sind, die Mehrzahl aber, sowie zwei Damen für heimatkirchlichen Dienst herangebildet werden. Ja vor Ostern ist zum ersten Male die Abschlußprüfung unter den Augen eines Kommissars des sächsischen Landeskonsistoriums abgehalten worden, woraufhin allgemeiner gültige Zeugnisse für den Dienst in der Heimat ausgestellt werden können. In die Heidenwelt konnten im vorigen Jahre wieder 5 Zöglinge abgeordnet werden, einer davon für ein von Bethlehem, ein anderer für ein von London aus geleitetes Gebiet.

Alles in allem: Sorgen, aber auch Segen in der Heimat, so daß wir mit Dank gegen Gottes Führung auf die letzten Jahre zurückblicken.

Und nun noch ein Wort über die Missionsfelder.

Herrnhut Theodor Bechler

Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen

Deutsche Vereinigung

In der Christenheit ist ein großes Verlangen erwacht, die Christen des ganzen Erdenrunds, die Einzelnen sowohl wie die großen religiösen Bewegungen und auch die Kirchen selbst, zum Erfassen ihrer Gemeinschaft in Christus und zu gemeinsamer Arbeit für die Erneuerung der Menschheit zusammenzuführen.

Wir erkennen in dieser Führung die Hand unseres Herrn, der die Glieder seines Leibes mit ihrem Haupt und untereinander so zusammenschließen will, wie er es auf Erden von seinem Vater erbeten und seinen Jüngern ans Herz gelegt hat.

Die deutsche evangelische Christenheit ist durch die Stockholmer Konferenz machtvoll in die ökumenische Bewegung hineingezogen worden. Ihre Vertreter haben mit den Vertretern der anderen christlichen Kirchen in Stockholm die Konsequenzen jenes Strebens nach Einigkeit gezogen. Angesichts der ungeheuren Nöte, die die Völker der Welt heimsuchen, rufen die Kirchen Christi zu gemeinsamem Kampf gegen alle Mächte des Bösen auf. Die Stockholmer Konferenz hat dadurch wie auch durch ihre Berichte und Vorschläge die Arbeit des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen, aus dessen Schoß sie hervorgegangen ist, als eine wesentliche Aufgabe der Kirche Christi in unserer Zeit anerkannt.

Die Deutsche Vereinigung des Weltbundes richtet daher an alle, die bisher schon die Sache des Weltbundes in Deutschland unterstützt haben, nun aber auch an alle die, die durch Stockholm tiefer in die ökumenische Bewegung hineingezogen worden sind, die dringende Aufforderung, den Ruf der Stunde zu hören und die Zeit für praktische Freundschaftsarbeit auszukaufen. Die Not der Welt fordert ein vereinigtes Wirken der Christenheit. Das der Gemeinde Jesu gesetzte Ziel, die Einheit der Kirche Christi, kann nicht erreicht werden, wenn nicht die einzelnen Gruppen des Weltbundes die Christen ihres Landes in diesem Wunsche und in fester Mitarbeit vereinigen. In der schweren Arbeit, die insbesondere die deutsche Weltbundvereinigung führt und weiter führen muß, wenn sie im Streben nach wahrer Einigkeit den deutschen Forderungen für Gerechtigkeit und Frieden bei den anderen Völkern Gehör verschaffen will, müssen wir die deutsche evangelische Christenheit geschlossen hinter uns haben.

Wir bitten also herzlichst um die Mitarbeit eines Jeden, der denselben Zielen zustrebt. Über die Möglichkeit der Mitarbeit unterrichtet unsere Vierteljahrsschrift „Die Eiche", in der sich auch alle wichtigen Nachrichten über Veranstaltungen des Weltbundes finden. Die Mitgliedschaft in der deutschen Vereinigung des Weltbundes wird durch Beitrittsanmeldung bei der unterzeichneten Geschäftsstelle bewirkt. Der Jahresbeitrag beträgt 3 M. Den Mitgliedern gehen die Jahresberichte des Weltbundes

und sonstige Mitteilungen zu. Einzelmitglieder, die einen Jahresbeitrag von mindestens 10 Mark zahlen, erhalten „Die Eiche“ kostenlos zugesandt. Vereine und Gruppen, die sich anschließen, zahlen einen Mindestbeitrag von 30 Mark, und erhalten ebenfalls ein Exemplar der „Eiche“. Die Einzahlung kann erfolgen auf das Postscheckkonto Berlin Nr. 35343, Theophil Mann, Sekretär des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen, Berlin O 17.

Gerade jetzt liegen große Aufgaben vor uns, die wir nur dann erfüllen können, wenn weitere Kreise sich hinter unsere Vereinigung stellen. Alle, die unsere Sache als Sache Christi erkennen, mögen uns in dieser entscheidenden Stunde Hilfe leisten.

Die Deutsche Vereinigung des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen

Geschäftsstelle: Berlin O 17, Fruchtstraße 64, II.

D. F. W Spiecker, Präsident — Direktor Hirschnitz, Schatzmeister. — D. F. Siegmund-Schultze, Schriftführer

Programm der Jahresversammlung in Frankfurt am Main vom 27. bis 29. April. Montag, den 26. Abends 8 Uhr: Treffen in der Loge „Einigkeit“ (Kaiserstraße 37), wo sich die Geschäftsstelle während der Tagung befindet und die Hauptverhandlungen stattfinden. — Dienstag, den 27. Vormittags 8: Morgenandacht D. Rade-Marburg. Eröffnung durch den Vorsitzenden der Deutschen Landesvereinigung Präsident D. Spiecker. Begrüßungen. Verhandlungen: „Die soziale Erneuerung der Menschheit als Aufgabe des Christentums“ (D. Titius-Berlin, D. Keller-Zürich). — Nachmittags 4: Mitgliederversammlung. — Abends 8: Volksabend in der Deutsch-Reformierten Kirche Stuttgarter-Feuergasse. D. Ruelfen-Zürich, Wallau-Frankfurt a. M. — Mittwoch, den 28. Vormittags 9: Morgenandacht Sommer-Frankfurt a. M. Verhandlungen: „Die Stellung des Christentums zur Friedensfrage“ (Kappus-Zusammenkunft, D. Foerster-Frankfurt a. M.). — Abends 8: Feier in der Matthäuskirche (Manz-Frankfurt a. M.). — Donnerstag, den 29. Vormittags 9: Morgenandacht (Lange-Frankfurt a. M. Verhandlungen: „Die Stellung des Christentums zu einer Einigung der Völker“ (D. Lang-Halle a. S., D. Freiherr v. Pechmann-München). — Abends 8: Jugend-Versammlung in der Deutsch-Reformierten Kirche Lätzing-Frankfurt a. M., Schaffi-Cassel. — Anmeldungen usw. sind an Frau Prof. Cahn, Frankfurt a. M., am Dornbusch 10 zu richten.

Geschichte der Deutschen Kunst

Von Georg Dehio. Drei Doppelbände. Berlin, Walter de Gruyter & Co. 1919—1925. 77 M.

Seit dem Ende 1925 liegt Georg Dehios Geschichte der Deutschen Kunst vollendet vor, eines der bedeutsamsten Werke der neueren Kunstgeschichte, der erste großgedachte und einheitliche Entwurf dieser Geschichte, eine Lebensleistung, die dem ebenfalls grundlegenden, gemeinsam mit Gustav von Bezold herausgegebenen Werk „Die kirchliche Baukunst des Abendlandes“ (1892.1901) würdig zur Seite tritt. Auf mehr als 1100 Textseiten und mit Hilfe von mehr als 1800 Abbildungen kann der Leser den Entwicklungsgang der Deutschen Kunst verfolgen, von den ersten keimhaften Anfängen an bis zum Ausgang der Barockzeit: was darauf bis heute gefolgt ist, ist eine noch im Fluß befindliche Bewegung und im vollen Sinn noch nicht historisch geworden.

Dehio gehört der älteren Generation der Kunsthistoriker an, die noch der Synthese von Geist und Form mächtig war. Sie ist im letzten Vierteljahrhundert durch eine nüchtern, mathematisch-naturwissenschaftlich gerichtete Analyse verdrängt worden, die die Eigengesetzlichkeit der Form zu erkennen wird und der als Ideal vorschwebt, die Kunstgeschichte zu einer exakten Wissenschaft wie die Mathematik zu machen. Trotz des materialistischen Hintergrunds hat sie den Mythus von der Selbstbewegung der Form erzeugt. Diese formal technische Kunstbetrachtung ist im Recht gewesen gegen bloß stimmungshaftes, die für den äußeren Aufbau des Kunstwerks nur allgemeine Formeln besaß. Daß sie aber nicht mehr die Alleinherrschaft hat, bedeutet schon die skeptizistische Episode, die den Ausdruckswillen des Künstlers mit psychologischen und romanhaften Mitteln zur Geltung zu bringen sucht. Und schon ist auch in Kunstbetrachtung und Kunstgeschichte eine von der verschiedenen Methode heftig bekämpfte Gegenströmung im Anzug, welche, ohne den Gewinn der formalistischen Schule preiszugeben, die Kunstgeschichte wieder als Geistesgeschichte begreifen will.

Das Werk Dehios steht außerhalb dieses Streites. Es gibt die Geschichte der Deutschen Kunst im Zusammenhang mit der Geistesgeschichte des deutschen Volkes; andere besitzen ebenso wenig wie wissenschaftliches Recht, die Kunstgeschichte einer einzelnen Nation aus der allgemeinen Kunstgeschichte herauszulösen. Das künstlerische Schaffen und Anschauen ist national bedingt: unsere Kunst ist die Selbstoffenbarung des deutschen Geistes und seines Weltverhältnisses in der Totalität der Künste, die Ausdeutung aus mystischen Gründen beschränkt auf die Formensprache der bildenden Kunst. „Deutsche Kunst verstehen heißt: uns selber verstehen, unseren angeborenen Anlagen und was das Schicksal aus ihnen gemacht hat, unser Selbstgeschaffenes und unser Erworbenes, unser Erreichtes und unser Versäumtes, unser Glück und unsere Verluste — alles in allem: die Kunst als etwas mit der Ganzheit des geschichtlichen Lebensprozesses unseres Volkes unlöslich Verbundenes“ (Vorwort). Diese Aufgabe erkennen und in Angriff nehmen konnte nur ein Historiker; Dehio ist von der Geschichtswissenschaft ausgegangen. Als Kunsthistoriker ist er ein Forscher von ausgeprägter Selbständigkeit. Man wird in seiner Geschichte der Deutschen Kunst nicht bei jeder Einzelfrage die gerade vorherrschende Antwort finden, immer aber ein wohlerwogenes Urteil oder weise Zurückhaltung.

Der erste Band reicht von der deutschen Urzeit bis zum Spätromanismus und der zweiten Stufe der gotischen Rezeption. Bei seinem Erscheinen empfanden es die „Orientalisten“ unter den Kunsthistorikern als rückständig, daß Dehio die Ableitung der romanischen Reichskunst und damit auch der christlich antiken Kunst aus den östlichen Einflüssen ablehnte. Heute schon werden außer Strzygowski und seiner Schule die Verfechter des östlichen Ursprungs der bereits stark synkretistischen Reichskunst kaum mehr hoffen, mit ihren einfachen, handlichen Formeln auszukommen. Auch die deutschtümelnde Entdeckung einer germanischen Frühkunst hat auf Dehio keinen Eindruck gemacht, er führt diese Erzeugnisse auf die Mittelmeer- und Völkerwanderungskunst zurück. Das deutsche Volk, als es in das Licht der Geschichte tritt, ist ihm ein kunstloses Volk, das nur eine ornamentale, keine bildende Phantasie besitzt; ohne gestaltenden Trieb gegenüber der Erscheinungswelt der Sinne, aber ausgerüstet mit stolzem Schwung der poetischen Phantasie, deren versunkene Schöpfungen noch durch die Heldendichtung des hohen Mittelalters hindurchschimmern. Der Weg, den die Geschichte dieses Volk geführt hat, ist seltsam genug. Sie zwang die ornamentale Phantasie eines jungen Volkes zur Berührung mit der abgelebten Kunst der Spätantike; nachdem es lange genug an deren Gängelbande gegangen war, konnte es endlich das fremde Schuljoch abschütteln und aus dem Eigenen schaffen.

Am ersten geschieht dies auf dem Gebiet der Baukunst. Diese ist überhaupt die führende Kunst im eigentlichen Mittelalter, Trägerin der monumentalen Gesinnung dieser Jahrhunderte, die unverrückt das hochgesteckte Ziel im Auge behält, auch wenn Geschlechter dahinsinken, ohne das Bauwerk zu Ende geführt zu sehen, oder zuletzt die Kräfte ermatten. An der Umbildung des spätantiken Stils zum „romanischen“, dessen Name ebenso sinnlos ist wie der „gotische“ seines Gegners und Nachfolgers, haben alle im Abendland vereinigten Völker, jedes auf seine besondere Weise, teilgenommen. Bei der Ausbildung der deutsch-romanischen Form ist das Entscheidende und Aktive „die unverbrauchte, naive, immer mehr sich ihrer selbst bewußt werdende Naturkraft des deutschen Genius“ (1, 65). Es handelt sich in der Raumgestaltung um Gliederung und Rhythmus, beim Baukörper um Erstarkung des Gefühls für den Ausdruckswert der Masse und ihre plastische Durchbildung — alles im Gegensatz zur Spätantike, die den Baukörper aufgelockert hatte und nicht rhythmisch, sondern durch die gleichförmige Reihung ordnete. Diese Bewegung setzt ein, nachdem das glänzende, aber vorübergehende Gastspiel der karolingischen Kunst der Antike noch ein Nachleben auf dem Boden des Frankenreichs beschert hatte. Das künstlerische Vermögen der frühromanischen Zeit, der Zeit der Ottonen und ersten Salier, wird allein schon durch die Nonnenstiftskirche von Gernrode, St. Michael in Hildesheim und die Tatsache gekennzeichnet, daß die vier oberrheinischen Dome zu Mainz, Worms, Speier und Straßburg nach der Figuration des Grundrisses dieser Epoche angehören. Die mittelromanische Baukunst dauert von der Spätzeit Heinrich des Vierten bis zum Tode Friedrich Barbarossas und erhält ihre Signatur durch die Gründung und Ausbreitung der Hirsauer Bauschule und die ersten Versuche mit dem Gewölbebau im großen. Das Problem der Überwölbung der großen Basiliken, deren gotische Lösung schließlich dem neuen Stil zum Siege verholfen hat, ist in Speier und Mainz, nach dem Willen eines Mächtigen, Kaiser Heinrich des IV., alsbald in größtem Maßstab der Lösung entgegengeführt worden.

Während die mittelalterlichen Dome, auch die frühmittelalterlichen, soweit sie sich durch die Veränderungen späterer Jahrhunderte hindurch erhalten haben, noch heute unmittelbar den künstlerischen Willen ihrer Urheber uns offenbaren, erfordert die Malerei des Hochmittelalters eine besondere Bereitschaft des Beschauers, die nicht ohne gelehrte Vermittlung erworben wird. Denn sie ist in keiner Weise auf Nachbildung der Naturwirklichkeit gerichtet, sondern auf die Wiedergabe unsinnlicher Phantasievorstellungen. Die Menschendarstellung ist nicht Selbstzweck, sie gibt nur so viel, als sie religiös und poetisch bedeutet. Wir können uns heute nach den unvermeidlichen Veränderungen der Farbenreste keine zureichende Anschauung von der hochmittelalterlichen Freskenmalerei mehr verschaffen, die die Wände der Basiliken einst mit ihrem leuchtenden Glanz erfüllt hat; was die Zeit nicht zerstört hat, das hat die „Restauration“ des 19. Jahrhunderts zum größten Teil vernichtet. Was diese romanische Malerei wollte, wird uns dagegen noch ganz deutlich aus den zahlreichen erhaltenen Buchmalereien, die in frischer und junger Farbenkraft vor uns aufleuchten wie am ersten Tag. Die Unterbrechung der naturnachahmenden Kunst, an

die unsere Augen seit der Renaissance gewöhnt sind, im Gefolge der expressionistischen Strömung hat das Verständnis für diese abstrakte Kunst gefördert.

Die letzte Phase des Hochmittelalters, die Zeit vom Tode Friedrich Barbarossas bis zum Ausgang des staufischen Kaisertums, nach Jahren gemessen ein kurzer Abschnitt, nicht viel mehr als ein halbes Jahrhundert, ist in der Vielgestaltigkeit und dem Gewicht ihres Inhalts der unvergleichlich reichste in der Geschichte der Deutschen Kunst. Sie „zeigt an ihrem Stamme in gedrängter Fülle Blüte und Frucht zugleich: die reife, saftschwere Frucht des spätromanischen Stils und die hoffnungsfrische Blüte des frühgotischen“ (1, 205). Nie wieder traf in unserer Geschichte eine kraftvoll und hoch strebende geistige Kultur in solcher Weise mit staatlicher und wirtschaftlicher Ausweitung zusammen. Die glanzvolle Entfaltung des Spätromanismus in der Fülle seiner Ausdrucksmittel, das Wegweisende des kölnischen Systems, das auf einer neuen geistreichen Interpretation gewisser Gepflogenheiten der römischen Baukunst beruht, zeigt die Deutschen im Begriff, die technische Preisfrage nach der Wölbung der Hochbauten auf eigene und zukunftsreiche Weise zu lösen. Während sich gleichzeitig die gerade in ihrer mönchischen Zurückhaltung vornehme Cisterzienserarchitektur ausbildete, drang an verschiedenen Stellen von Frankreich aus die neue kosmopolitische Bauweise vor, auf der ersten Stufe der Übernahme als ein loses Bündel von konstruktiven oder dekorativen Einzelheiten aufgefaßt, die man nach Wahl sich aneignen könne, auf der zweiten bereits als folgerichtiges System erkannt, aber wie die Stiftskirche in Limburg an der Lahn, die Liebfrauenkirche in Trier, die Elisabethkirche in Marburg mit der freien deutschen Raumphantasie ausgeglichen. Erst mit der dritten Rezeptionsstufe ist der Sieg der Gotik entschieden. Die Größe dieses deutschen Kunstzeitalters gründet sich aber nicht nur auf seine Architektur, sondern auch auf seine Plastik, die sich nach tausendjährigem Stillstand in jähem Anstieg zu der Höhe erhob, wie sie die Namen von Wechselburg, Freiberg, Bamberg, Straßburg und Naumburg bezeichnen. Und daneben feiert die Glasmalerei, die in der durch die Auflösung der Wandflächen herbeigeführten Krisis der Wandmalerei sich als Ersatz anbietet, verdiente Triumphe.

Nachdem wir bei der grundlegenden Periode deutscher Kunstgeschichte länger verweilt haben, übrigens ohne eine ganze Reihe wichtiger Fragen auch nur berühren zu können, müssen wir uns bei den beiden folgenden auf einen Durchblick beschränken. Der zweite Band bringt die Geschichte der Gotik bis zum ausgehenden Mittelalter. Der neue Stil setzt sich in der Zeit von 1250—1400 in Deutschland durch, es ist die dritte Stufe der Rezeption, die der Assimilation und Reduktion. Das gotische System, das Dehio mit großer Klarheit schildert, berechnet auf die Kathedrale, vollkommen zu verwirklichen nur in der vornehmsten und bisher maßgebenden Form der Basilika, wird in Deutschland meist unter Einschränkungen durchgeführt. Den Vortritt haben nicht wie in der ersten Periode die Klosterkirchen oder die im Vergleich mit Frankreich überhaupt nicht zahlreichen Bischofskirchen, sondern die städtische Pfarrkirche, neben der nach der Ermattung der Cisterzienser nur die Bettelordenkirche noch zu einer gewissen architektonischen Bedeutung gelangt. Eine Abwandlung des gotischen Ideals bringt auch der Wettbewerb der Hallenkirche. Der einheitliche Verlauf der Entwicklungslinien, in dem die landschaftlichen Verschiedenheiten nur Varianten desselben Themas bedeuten, ist vorüber, die Linien, denen der Historiker nachzugehen hat, spalten und verzweigen sich.

Die darstellenden Künste, die jetzt einen breiteren Raum annehmen, zeigen ebenfalls ein mannigfaltiges Bild: Glasmalerei, Bauplastik, Grabplastik, Erzguß, Plastik und Malerei an liturgischen Mobilien, Andachtsbilder. Der markanteste Unterschied liegt zwischen dem 13. und 14. Jahrhundert, dort eine geschwinde und gestaltenreiche Entwicklung, hier Formalismus, der auf den ersten Blick wie Stillstand erscheinen kann. Es sind fremde Einflüsse am Werk. Ihr Auftreten in der deutschen Kunst seit der karolingischen Rezeption der Antike, die Renaissanceströmung um 1200, die italienischen, französischen, byzantinischen, später niederländischen Einflüsse geben Dehio zu einer grundsätzlich wichtigen Betrachtung Anlaß. Der Deutsche mit seiner Neigung zur Formlosigkeit hat immer wieder das Bedürfnis, bei der Kunst der Völker in die Schule zu gehen, die ihm an Formbegabung überlegen sind. Aber der Schüler kann den Lehrer überwachsen. Es ist nicht damit getan, daß man fremde Stilelemente feststellt. Der Gemütsgehalt kann dennoch original sein, auch ein solcher kann in Lehnformen ausgedrückt werden. Das ist nicht bloß gegen den boshaften Unsinn des vordem in Deutschland viel gelobten Emil Mâle gesagt, der die deutsche Kunst für ein einziges Plagiat erklärt, sondern auch gegen eine äußerliche Stilkritik, die auf dem Gebiet der Kunstgeschichte leicht so vordringlich wird.

Mit dem 15. Jahrhundert tritt abermals ein Wandel ein: unter gotischer Hülle bereitet sich in der Spätgotik ein neuer Stil vor, der Barock. Mit Geist und Feinheit werden die kunstpsychologischen Voraussetzungen und künsterischen Erscheinungsformen der Spätgotik dargelegt. Noch stärker als bisher treten die darstellenden Künste hervor, deren Entwicklungsgang in drei Anläufen vorgeführt wird: die Zwischenzeit zwischen den beiden sich ablösenden Weltanschauungen des Idealismus und Naturalismus (Kölnische Schule), der primitive Naturalismus (Konrad Witz), der spätgotische Realismus in seiner Reife. Stand bisher, wie es nicht anders sein kann, die kirchliche Kunst im Vordergrund, so bringen nunmehr zwei ausgezeichnete Kapitel „Die Burg“ und „Die Stadt“ die Geschichte der weltlichen Architektur zu ihrem Recht.

Seit der Mitte dieses Jahrhunderts kündigt sich in der deutschen Kunst — und nicht nur in dieser — ein neues Weltgefühl an, die kommende Umwälzung voraus andeutend. Der schroffe Dualismus des Mittelalters bestimmt die germanische Seele nicht mehr, sie wendet sich zur Welt hin, nicht um sich an sie zu verlieren, sondern um sie zu durchdringen. Luther hat dann das Verhältnis von Glaube und Welt auf eine neue Grundlage gestellt. Die geistige Hochspannung des Reformationszeitalters hat den Deutschen auch eine neue Blüte der bildenden Kunst gebracht, von ihr als der Kunst der Reformation handelt der erste Teil des dritten Bandes. Sinngemäß ist sie für Dehio „die Kunst der Generation, welche den Tag von Wittenberg in reifem Mannesalter erlebte, welche in ihrer inneren Verfassung die Bedingungen geschaffen hatte, durch die die Reformation aus einer theologischen Streitfrage zu einer Umwälzung des ganzen nationalen Lebens wurde“ (III, 1). Zwar ist das formale Stilbewußtsein durch die Renaissance gespalten, aber dieser Spaltung setzt sich die Einheit des Geistes dieser Generation entgegen, und dieser Geist gibt der Kunst des Zeitalters das entscheidende Gepräge. So schließt diese sich noch einmal zu einem Gesamtbild zusammen, nach ihrer geistig künstlerischen Höhe allein vergleichbar der ersten Blütezeit deutscher Kunst im 13. Jahrhundert. Nur daß die Architektur in diesem Bilde ganz ausfällt; neu dagegen ist die unerhörte Wucht der Graphik, die jetzt erst zu einem Kunstmittel ersten Ranges erhoben wird und den von der Form allein nie ganz zu befriedigenden Deutschen eine Fülle großer Inhalte erschließt. Dürers Stern überstrahlt an intensivem Licht auch die hellen Sterne Grünewalds und Holbeins d. J., weil er den größten menschlichen Gehalt in sein Werk zu legen hatte. Das Bild dieser Zeit ist vom Geschichtschreiber mit Freuden, aber auch mit tiefer Gerechtigkeit gezeichnet.

Dem gegenüber bietet der zweite Teil des dritten Bandes eine Ansicht von großer Vielfältigkeit und Zersplitterung, so daß nur eine so geübte Hand die leitenden Fäden dauernd festzuhalten vermag. Renaissance, Frühbarock und dann nach fünfzigjährigem Stillstand infolge des Dreißigjährigen Kriegs die Epochen des deutschen Barock ziehen an uns vorüber. Immer noch spielt die kirchliche Kunst keine Nebenrolle, aber die Führung hat sie verloren. Doch hätte die Kunst auch als freie die Verbindung mit der Religion auf neue Weise wahren können. Aber beim Ausblick auf das 19. Jahrhundert nennt Dehio als „die größte Einbuße, die der Kunst widerfuhr: daß in ihr die religiöse Überlieferung nicht mehr mitsprach“ (III, 416). „Gewiß war das 19. Jahrhundert nicht arm an Künstlern von echter Begabung und redlichem Streben; allein die Kunst, die sie hervorbrachten, war nur die Kunst von Individuen, nicht Kristallisation eines Gesamtbewußtseins“ (III, 413).

Ein gütiges Geschick hat hier einem Berufenen im Alter die Muße und die Kraft geschenkt, ein innerlich ausgereiftes Werk zu vollenden. Mag auch, zumal in einer Zeit, die die Kunst des Mittelalters, aber auch die Anfänge unserer Kunstgeschichte neu zu erforschen strebt, so manche Einzelheit umstritten sein, das Wesentliche ist die Zusammenschau, die Erkenntnis von der Verflechtung auch des geistigen Geschehens in umfassende Zusammenhänge und doch die Ehrfurcht vor dem Quellhaften, Ursprünglichen, Unerrechenbaren und Geheimnisvollen, das mitfühlende deutsche Herz, das in diesem Buche schlägt, und doch der über nationale und geographische Grenzen übergreifende Universalismus des Geistes. Möchten Viele aus diesem Borne schöpfen!

Marburg Rudolf Günther

Bücher und Schriften

Geschichte des Volkes Israel. Von Rudolf Kittel. Erster Band 5. und 6., zweiter Band 6., vielfach umgearbeitete Auflage. Gotha, Leopold Klotz Verlag 1923 und 1925. 464 und 480 S. Jeder Band 12, geb. 15 M.

Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes. Erster Teil: Von den Anfängen bis zum babylonischen Exil. Von Ernst Sellin. Leipzig, Quelle und Meyer 1924. 328 S. geb. 12 M.

Die Eigenart von Kittels Werk, die ich hier 1924 Nr. 24/26 gewürdigt habe, ist auch in dieser neuen Auflage gewahrt. Mit der gewohnten Sorgfalt sind die Ergebnisse der neuesten literarischen und archäologischen Forschungen und Entdeckungen (Arische Einflüsse, Jahwes Thronbesteigungsfest, Kultdrama und Mysterienfeier am Herbstfest, die neue Chronik über den Untergang Assurs u. a.) eingearbeitet bzw. ist dazu Stellung genommen, wobei sich des Verfassers besonnenes Urteil in den fast krampfhaften Zuckungen der gegenwärtigen Periode alttestamentlicher Forschung meist sehr gut bewährt. Immer mehr wird Kittels Buch die Geschichte Israels.

Sellins Buch weicht, bei einer ähnlichen Gesamtauffassung und kritischen Haltung, im einzelnen oft und stark ab. Sein ganzer Charakter ist anders: sprühend von einer Fülle origineller, manchmal recht glücklicher Gedanken, neuer Gesichtspunkte und überraschender Kombinationen, berückend und schier beängstigend durch eine solche Beweglichkeit des Geistes, verblüffend durch die Verbindung weitgehender Emanzipation von der Überlieferung und engster Anlehnung an dieselbe; eine fesselnde Lektüre, die auf knappem Raume ein lebendiges, farbenreiches Bild nicht nur vom Gang der Geschichte, sondern auch von Religion und Kultur gibt; in vielem fraglos auch eine Förderung der Wissenschaft. Allein das Maß des Subjektiven und Willkürlichen ist — auch wenn man die Kompliziertheit der Probleme durchaus in Rechnung stellt — doch reichlich groß. Daß Mose in Schittim von seinen Volksgenossen erschlagen wurde, daß die Erzählung von Rubens Missetat (1. Mose 35, 22. 49, 3 f.) aus Richter 12, 1—6 erwachsen sei, daß Jerubbaal Gideons älterer Bruder gewesen sei und die Erzählung von Kain und Abel sich auf seine Tötung (Richter 8, 18 f.) beziehe usw., wird außer dem Verfasser selbst so leicht Niemand glauben. Müßte das Buch wirklich mit diesen und vielen anderen ebenso unbewiesenen und unwahrscheinlichen Vermutungen belastet werden? Ein Vergleich mit Kittel schlagt jedenfalls entschieden zu dessen Gunsten aus.

Walter Baumgartner

Das deuteronomische Grundgesetz. Von Theodor Östreicher. Beiträge zur Förderung Christlicher Theologie XXVII 4. Gütersloh, Bertelsmann 1923. 3 M.

Eine der Grundsäulen der modernen alttestamentlichen Kritik scheint erschüttert. Seit De Wette (1805) lehrte man: Das Deuteronomium fordert die Kultuseinheit, die Reform des Josia 2. Kön. 22—23 führt die Kultuseinheit durch; darum ist das Deuteronomium mit dem Gesetzbuch, dessen Auffindung den Anstoß zu jener Reform gab, identisch. Östreicher bestreitet die beiden Vordersätze wie den Nachsatz: Das Deuteronomium fordere gar nicht die Kultuseinheit; 12, 14 sei nicht zu übersetzen „an dem Orte, den Jahwe in einem deiner Stämme erwählen wird, dort sollst du mir deine Opfer darbringen", sondern „an jedem Orte, den ..." und besage nichts Anderes als das Altargebot des Bundesbuches Ex. 20, 24. Ebensowenig berichte 2. Kön. 22 f. von einer Kultuszentralisation. Die Reform sei unabhängig von der Auffindung des Gesetzbuches vorgenommen und richte sich nur gegen das Eindringen des assyrischen Kultes. Bloß die heidnischen Kulteinrichtungen werden ganz beseitigt; die Internierung der Landpriester und die Entweihung der Höhen seien nur eine vorübergehende Kriegsmaßregel, um sie nicht in die Hände der Assyrer fallen zu lassen. Erst während dieser Säuberung des Tempels sei jenes Gesetzbuch, der gesamte Pentateuch, gefunden worden, wie die Darstellung der Chronik bestätige.

Ist damit wirklich der Pentateuchkritik ein tödlicher Stoß versetzt? Wenn Östreicher seine Übersetzung von Deuteronomium 12, 14 auf den ähnlichen Wortlaut von 23, 17, einer Bestimmung über die Behandlung des entlaufenen Sklaven, stützt, so ist sie dort eben genau so unmöglich: wie jener Sklave sich eine Freistatt auswählen kann, so wird sich Jahwe eine heilige Stätte auswählen. Die Unbestimmtheit im Ausdruck, die jener generellen Auffassung allerdings Vorschub leistet, ist einzig durch die Fiktion mosaischer Abfassung veranlaßt, die eine direkte Nennung Jerusalems verbietet; daß nur dieses gemeint ist, liegt schon in der mehrfach gebrauchten Wendung „seinen Namen dort wohnen zu lassen". — Die Loslösung der Reform von der Auffindung des Gesetzes stützt sich auf eine Zerlegung des Berichts 2. Kön. 22 f. in zwei Quellen, von denen die eine breit die Auffindung, die andere knapp die Reform erzähle. Die Verschiedenheit im Stil ist richtig beobachtet, nur der daraus gezogene Schluß verkehrt; welchem auch nur halbwegs leidlichen Erzähler fiele es ein, die einzelnen Akte der Reform ebenso ausführlich zu erzählen wie das grundlegende Ereignis, die Auffindung und Anerkennung des Gesetzes? — Damit ist Östreicher an zwei Hauptpunkten widerlegt; daß seine übrigen Ausführungen der Kritik nicht besser standhalten, kann hier nicht weiter ausgeführt werden. Wir sind nicht auf die Ergebnisse der Wellhausenschen Schule eingeschworen; was sich nicht halten läßt, mag fallen. Aber etwas sorgfältiger und überlegter haben jene Forscher denn doch gearbeitet, als daß man ihre Positionen mit so leichtem Geschütz zusammenschießen könnte.

Walter Baumgartner

Jerusalem zur Zeit Jesu. Von Joachim Jeremias. 1. **Die wirtschaftlichen Verhältnisse.** 98 S. 3.10 M. 2 **Die sozialen Verhältnisse:** Reich und arm. 64 S. 2 M. Leipzig, Eduard Pfeiffer 1923/24.

Unter dem Titel „Jerusalem zur Zeit Jesu" unternimmt Joachim Jeremias eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte. Es war ein grundlegendes Werk, auch für die Erforschung des Neuen Testaments, das Emil Schürer mit seiner Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi schuf. Er ging dabei vom politischen, literarischen und religiösen Gesichtspunkt aus. Jeremias weist in dieselbe Richtung, sucht aber auch die sonstigen kulturellen Verhältnisse zu erfassen und so einen weiteren Beitrag für eine zukünftige Kulturgeschichte Palästinas zur Zeit Jesu zu liefern. Er beschränkt sich dabei auf die Zustände der Hauptstadt, deren Bedeutung für das ganze Land in diesem Falle besonders klar ist.

Jeremias hat die rabbinische, hellenistische und neutestamentliche Literatur durchforscht und für die zahlreichen Schilderungen, die er bietet, eine ganz erstaunliche Anzahl von Belegstellen (namentlich aus der Mischna) beigebracht. Auf solchem Grunde entstehen die Bilder, die er im ersten Teile über die Gewerbe, den Handel und Fremdenverkehr Jerusalems, im zweiten Teil über die Reichen, den Mittelstand und die Armut zeichnet.

Mit der Fülle seines Materials geht der Verfasser besonnen und kritisch um, doch so, daß stets positive Resultate hervorspringen. Zum Beispiel über den Handel: worauf sich der Import und Export bezogen hat, welche Bedeutung und welchen Umfang der Fern- und Nahhandel gewonnen, wie der Handel durch Tempel und Tempeldienst bestimmt worden usw. Ähnlich überraschende Lichter fallen auf den Fremdenverkehr, den Jeremias als Erster nach einer scharfsinnigen Methode wirklich zu berechnen versucht hat. Im zweiten Teile tritt der Luxus am Hofe Herodes des Großen, die günstige finanzielle Lage des Priesteradels gegenüber den Leutpriestern, die sonstige Armut, der Bettel, die Wohltätigkeit und vieles Andere in fesselnder Weise hervor.

Jeremias' Werk ist nicht abgeschlossen. Noch sind die Untersuchungen über Hoch und Niedrig, über die politischen Verhältnisse, hellenistisches Geistesleben, Religion und Kultus zu erwarten. Also ein umfassendes Kulturbild Jerusalems aus der Zeit Jesu, auf umfassender Quellenkenntnis beruhend. Das wird, wenn auch noch nicht eine Kulturgeschichte Palästinas im ersten Jahrhundert n. Chr., so doch ihr wichtigstes Kapitel sein.

Möge es dem Verfasser vergönnt sein, sein Werk zu vollenden und in einem weiteren Buche die Verbindungslinien zwischen Jerusalem und dem Neuen Testament, die an manchen Punkten seiner Arbeit schon jetzt deutlich hervortreten, allseitig selbst zu ziehen.

Erich v Schrenck

Die Gemeinschaft der Heiligen. Eine Auslegung des ersten Briefes St. Johannis. Von Pfarrer Dr. Karl Bernhard Ritter. Hamburg, Hanseatische Verlangsanst. 1924. 101 S. 3 M.

Das Buch stellt einen Versuch dar, den religiösen Gehalt des ersten Johannisbriefes in die Gegenwart zu übersetzen und für Menschen unserer Tage fruchtbar zu machen. Es erinnert hierin — wenigstens nach der formalen Seite — an den Römerbriefkommentar von Karl Barth, der die Anschauungen des Textes und des Exegeten nicht auseinanderhält und doch mehr als „erbauliche", „praktische" Auslegung geben möchte. Inhaltlich geht freilich Ritter andere Wege; er steht auf gemäßigt „positivem", jedenfalls ausgeprägt „kirchlichem" Standpunkt, wenngleich seine Stellung nicht überall völlig klar ist; Christus wird z. B. gelegentlich als ein „Symbol" bezeichnet. In der „Kirchlichkeit" stimmt er sicher mit dem Verfasser der Briefe überein; daß in andern Punkten, etwa der Stellung zur Welt, die Aussagen des Briefes bisweilen abgeschwächt werden, ist nicht zu vermeiden. Aufs Ganze gesehen, zeigt diese Auslegung die Schwierigkeit des Versuches, einen Mittelweg zwischen „erbaulicher" und „wissenschaftlicher" Schriftauslegung zu suchen, vielleicht noch in höherem Maße als Karl Barth; so fein und lesenswert manche Ausführungen auch sein mögen, so wird der Leser oft durch ein Übermaß theologischer Reflexion gestört, die mit der Sache, d. h. der Behandlung des Textes nur in losem Zusammenhang steht; und auf der andern Seite werden schwierige Fragen angeschnitten (so z. B. die Frage nach der Objektivität der religiösen Erkenntnis S. 68 ff.), die bei dieser Gelegenheit kaum befriedigend behandelt werden können. So wird die „erbauliche" Wirkung durch viele Reflexion gestört und der Theologe bleibt nach der exegetischen wie systematischen Seite doch unbefriedigt; eine klare Scheidung zwischen „wissenschaftlicher" und „praktischer" Schriftauslegung erscheint mir wünschenswert.

Wilhelm Mundle

Kirchengeschichte. Von D. Karl Müller, Professor der evangelischen Theologie in Tübingen. I. Band, 1. Lieferung. (Grundriß der Theologischen Wissenschaften, 2. Abteilung.) Tübingen, J. C. B. Mohr 1924. 316 S. 7 M. Zweite Auflage.

Im Jahre 1892 erschien der erste Band der Kirchengeschichte von Karl Müller zum ersten Male. Jetzt 1924, hat Derselbe begonnen, eine zweite Auflage herauszugeben. Die erste Lieferung, bis zur Epoche Konstantins reichend, liegt vor; allerdings mangelt dieser ersten Lieferung noch der äußere Abschluß der „staatlichen Anerkennung der Kirche nach der Diokletianischen Verfolgung". In der Zwischenzeit mußten sich die vielen dankbaren Schüler und Lehrer, denen das Buch unentbehrlich geworden war, mit unveränderten Neudrucken begnügen. Der Verfasser hatte seine ganze Kraft auf die Fortsetzung des Werkes konzentriert, das bekanntlich bis zu den Ausgängen des Zeitalters der Reformation fortgeführt und dort abgebrochen ist (vgl. CW 1920, Sp. 809).

Eine Vergleichung der beiden Auflagen zeigt, welche Fortschritte die Kenntnis der ersten drei Jahrhunderte der Kirchengeschichte inzwischen gemacht hat. Das Buch ist ein völlig anderes geworden, der Leser begegnet in der zweiten Auflage nur wenigen aus der ersten bekannten Sätzen und Satzgruppen. Zwar,

der Aufbau des Ganzen hat sich bewährt und konnte unverändert bleiben. Ungezwungen wird es in zwei Teile gegliedert: die Zeit der Vorbereitung, da die Kirche auf dem Boden des Judentums entsteht und auf den des Hellenismus übertritt, und die der Entstehung der altkatholischen Kirche von der Mitte des zweiten bis zum Ende des dritten Jahrhunderts. Aber innerhalb dieses Schemas zeigt die neue Auflage die größten Veränderungen. Der Umfang ist von 159 auf 316 Seiten angeschwollen, die Zahl der einzelnen Paragraphen dagegen von 48 auf 30 zusammengeschrumpft. Viele Paragraphen der ersten Auflage sind verschwunden, d. h. ihr Stoff ist in anderem Zusammenhange behandelt, andere sind zusammengezogen oder umgestellt worden; die etwas starre Gliederung der ersten Auflage ist durchweg einer flüssigeren Darstellung, die bloßen Andeutungen sind einer schildernden Erzählung gewichen. Das Buch ist dadurch um vieles lesbarer und den folgenden Teilen der Kirchengeschichte, in denen der Verfasser von vornherein dies Verfahren beobachtet hatte, ähnlicher geworden.

Freilich, ein streng wissenschaftliches Lehrbuch ist es doch geblieben. Diesen Charakter wahren schon die genauen Literaturangaben, die zwischenein gestreuten Tabellen usw. Auch heute noch ist es keine fortlaufende Erzählung der alten Kirchengeschichte, wie etwa Hans Achelis' schönes Buch, sondern eine Fundgrube des Unterrichtes für Lehrer und Schüler. Ganz besonders deutlich treten auch die bleibenden Lücken und Unsicherheiten unserer Kenntnis ans Licht: — nur das Gesicherte, mag es gleich nur Bruchstück sein, wird angenommen und auf Ergänzungsversuche verzichtet. Ebenso wird auf die Auseinandersetzung mit andern Deutungen der Quellen und eine Begründung der Ablehnung anderer Urteile verzichtet; nur der Kundige merkt zwischen den Zeilen, z. B. bei der Darstellung der Verfassungsanfänge, wie sorgfältig das Für und Wider erwogen ist. Im Einzelnen fällt besonders auf gleich am Beginn die glänzende Überschau über „Religion und Religionen innerhalb des Römischen Reiches", dann die ruhige, aller übertriebenen Skepsis gegenüber die Möglichkeit einer, wenn auch bescheidenen Erkenntnis des Lebens Jesu wie des Evangeliums betonende Darstellung Jesu, die veränderte Einordnung der Apologeten und des Irenäus, die noch strenger durchgeführte Unterscheidung zwischen der Entwicklung im Westen und im Osten, wobei zugleich die überwiegende Leistung des Abendlandes im Abwehrkampfe gegen Gnosis und Marcion hervortritt, die geringere Einschätzung des Marcion, als sie Harnack vertreten hat, die Änderung in der Reihenfolge der „katholischen" Institutionen, Kanon, Symbol, Episkopat usw.

Nirgends überschreitet der Historiker die ihm gezogenen Schranken. Er behauptet weder, daß es so kommen mußte, wie es kam, noch daß es so nicht hätte kommen dürfen. Die Geschichte, die er wiedergibt, ist weder notwendige und folgerechte Entfaltung noch Sündenfall, wie die neueste Theologie des Gerichtes das Geschichtlichwerden des Christentums ansehen möchte. Aber gerade diese Zurückhaltung und Ausschaltung aller Subjektivität wirkt unsagbar vornehm und gibt dem Leser, was weder der laute Preis der Vorsehung noch die moralische Entrüstung ihm geben könnte, nämlich ein Verhältnis des Vertrauens zu dem Führer und der Dankbarkeit für einen sicheren Gewinn an Einsicht und Wissen. Erich Foerster

Studien zur Geschichte des Konzils von Trient. Von Kurt Dietrich Schmidt, Privatdozent. Tübingen, J. C. B. Mohr 1925. 220 S. 8.40 M.

Die Rechtfertigungslehre auf dem Tridentinischen Konzil. Von Lic. Hanns Rückert. Arbeiten zur Kirchengeschichte, herausgegeben von Karl Holl und Hans Lietzmann. Bonn, A. Marcus und E. Weber 1925. 289 S. 15 M.

Das auflebende Interesse an der Reformation kommt auch ihrer Umwelt zugute. Ist es doch schon für die sichere Abgrenzung des Neuen, was die Reformatoren brachten, erforderlich, die Reformbestrebungen in ihrer Sonderart kennen zu lernen, die sich innerhalb des katholischen Systems halten. — Durch die große Ausgabe der Görres-Gesellschaft ist uns ein Einblick in das innere Gefüge des Trienter Konzils eröffnet. Jetzt zuerst kann man hier sichere Ergebnisse erzielen. Die beiden theologischen Dissertationen, die sich mit diesem Thema beschäftigen, dürfen deshalb auf ein allgemeineres Interesse zählen.

Das Buch von K. D. Schmidt untersucht die Nachwirkung der konziliaren, genauer episkopalistischen, Ideen des Mittelalters auf dem Tridentinum, während der ersten, trienter Epoche des großen Konzils. Die Schrift richtet ihre Aufmerksamkeit ferner auf das Wirken des „episkopalen" Faktors, d. h. des Bestrebens der Bischöfe, den zahlreichen kurialen Übergriffen gegenüber für ihre Diözesen die eigene Amtsgewalt auszudehnen. Der Verfasser zeigt, wie trotz des schließlich absoluten Übergewichts, das der Kurialismus der gewandten Politik der päpstlichen Legaten verdankt, diese anderen Richtungen kräftig genug sind, um sich geltend zu machen. Das Wechselspiel der verschiedenen Tendenzen bestimmt den Gang der Beratungen. Gerade auch bei dem, was in Trient fortgelassen wird (Kirchenbegriff, Bestimmung der kirchlichen Tradition u. a.), wird die Macht widerstrebender Kräfte aufgewiesen. Dabei hätten gelegentlich die Hauptmomente aus dem sorgfältig vorgeführten Detail vielleicht noch deutlicher herausgehoben werden können. — Der kürzere zweite, nur äußerlich angeschlossene Teil des Buches beschreibt die Stellung des Tridentinums zu Schrift und Tradition als Abschluß einer Entwicklungsreihe, die von Irenäus an nachgezogen wird; im ganzen mehr die Schwierigkeit eines solchen Unternehmens fühlbar machend, hat dieser Teil den Wert eines Programms.

Die Konzilsfestsetzungen sind vielfach Zeugnisse des Machtverhältnisses der Parteien und werden von diesen als solche aufgefaßt; zu diesem Ergebnis kommt die Schrift von Rückert auch für die wichtigste Entscheidung der Synode, die Rechtfertigungslehre.

Die Einwirkung Luthers auf Form und bisweilen auch Gehalt der Beschlüsse wird im einzelnen aufgezeigt. Eine wirkliche Auseinandersetzung mit Luther ist freilich in Trient nirgends versucht. Aber bei der Ablehnung der reformatorischen Erkenntnisse sieht man sich doch genötigt, die neuen Fragestellungen aufzunehmen und sich so den Gang seines Denkens vorschreiben zu lassen. Von Interesse ist dabei die Frage der „doppelten Gerechtigkeit" und die der Gnadengewißheit, beide aus äußeren Beweggründen auf dem Konzil sehr eingehend besprochen, beide auch lutherischen Einflüssen geöffnet. Rückert schildert als das stärkste Motiv, das den Konzilsverhandlungen Mannigfaltigkeit und Bewegung mitteilt, das Bestreben der scholastischen Schulen, sich bei der Formulierung der Dekrete den Rang abzulaufen. Die Darstellung der inneren Antriebe, durch die diese verschiedenen Schulen zu ihren Formeln geführt werden, ist dabei zwar im wesentlichen nicht neu (auch die Zeichnung der politischen Zeitumstände bietet Bekanntes), aber in ihrer Ausführlichkeit doch nützlich (besonders für den Thomismus). Die Arbeit bietet eine Reihe interessanter und bedeutsamer Resultate.

Hermann Dörries

Religion und Politik in der Kirche von England. Von Paul Schütz. Bücherei der Christlichen Welt. Gotha, Leopold Klotz 1925. 23 S. 1 M.

In diesem flüssig und anregend geschriebenen Hefte sucht der Verfasser den inneren Zusammenhang zwischen Religion und Politik in der Kirche von England auf eine Formel zu bringen, indem er dabei die berühmte Polity Richard Hookers zum Leitfaden nimmt. Mit Recht definiert er die anglikanische Kirche als die „Kirche der Renaissance". Aber die etwas summarische Behandlung der Probleme durch den Verfasser läuft Gefahr, wichtige Unterschiede zu übersehen. So ist z. B. die an sich so lehrreiche Vergleichung zwischen den Apologien Jewels und Hookers an dem entscheidenden Punkte unzutreffend.

Theodor Sippell

Anthroposophische Schau und religiöser Glaube. Von Heinrich Frick. Stuttgart, Strecker und Schröder 1923. 160 S. 2.40, geb. 3.60 M.

Diese Schrift trifft die Anthroposophie mitten ins Herz. Eingehend widerlegt sie ihre Behauptung von einer „leibfreien Schau" als der über den Glauben erhabenen Erkenntnis der höheren Welten, die ohne Spiegelbilder die Welt erkennt wie sie ist, womit Steiner die Not der Nöte zu beseitigen hofft; diese Schau ist auch abhängig von Organen und nur anders-sinnlich als die gewöhnliche Erkenntnis. Eindrucksvoll ist die Art, wie Frick der Anthroposophie alle ihre vermeintlichen Zeugen wegzieht; von dem ersten Kapitel der Bibel an bis zu Goethe geht die „Ahnenreihe des Glaubens", einer Erkenntnis, die, statt die menschlichen Schranken zu übersteigen, sich ihrer bewußt bleibt und Alles ins Harren und Wagen setzt. Besonders verdienstvoll ist es, daß Frick zwei viel bemühte Autoritäten der Anthroposophie entzieht, das Johannesevangelium und Goethe. Der Glaube ist das Sichhalten am Unbedingten, das noch nicht erschienen ist, mitten in dieser bedingten Welt; wie Abraham sich an Gott hielt, den er nicht sah, als sähe er ihn (Hebr. 11). Friedrich Niebergall

Eckart, Blätter für evangelische Geisteskultur. Erster Jahrgang, Heft 1 bis 12. Eckartverlag, Berlin SW 11, Möckernstraße 145. Vierteljährlich 2.75 M.

In der CW 1925 Nr. 16/17 Sp. 376 habe ich den Eckart, der mir in den drei ersten Nummern vorlag, angezeigt. Meine Besprechung hat Widerspuch gefunden. Es ist deshalb gerechtfertigt, wenn ich, nachdem nunmehr der erste Jahrgang abgeschlossen ist, noch einmal das Interesse der Leser auf den Eckart lenke.

Mir lagen bei der früheren Anzeige die ersten drei Hefte vor. In ihnen vermißte ich ein einheitliches Gepräge. Vielleicht war es zu viel verlangt, von einer so jungen Zeitschrift eine ausgeprägte Physiognomie zu erwarten. Um so schöner ist es, daß sich der Eckart von Nummer zu Nummer mehr findet. Langsam lernt man seine religiöse Haltung kennen, die entschieden sympathischer ist, als es der Einleitungsaufsatz zu hoffen gestattete. Die Beiträge von Georg Schulz „Vom Glauben", „Vom Unwert der Persönlichkeit" und „Vom Wege der Jugend" sind ernst und suchen keinen Kompromiß, sie stehen mitten in der Gegenwart und lassen alles „apologetische" Rüstzeug vermissen. Die literarischen Skizzen nehmen zur modernen Literatur entschieden und eindeutig Stellung. Ferdinand Gregori, Carl Christian Bry, der allzu früh verschie-

dene, Kurt Heynicke, der Dichter von „Gottes Geigen", Heinrich Spiero, Frank Thieß, der Verfasser des „Leibhaftigen", Walter von Molo, Elly Heuß-Knapp, Ina Seidel, Friedrich Kayssler usf. — um nur diese zu nennen — führen uns in die moderne Dichtung ein und sind klug genug, um die nicht immer leicht zu erkennende und zu wahrende Grenze zwischen Protestantismus und moderner Literatur innezuhalten. Mir scheint in dieser Hinsicht vor allem der Aufsatz von Prätorius über das Religiöse in der modernen Lyrik gut zu sein. Auch die bildende Kunst kommt zu Wort. Daneben enthält der Eckart Gedichte, Lesefrüchte, alte und neue. Einen großen Raum nehmen praktische Erörterungen ein, über Erziehung, Psychologie, Jugendbewegung, Volksbildung. In Zukunft soll der Volksbildungsteil noch durch Berichte über speziell evangelische Bucharbeit, verbunden mit praktischen Erfahrungen und Anregungen, erweitert werden. Für das Laienspiel sorgt der mit umfassendem Wissen ausgestattete Pfarrer Treblin, der über den Stand der Laienspielbewegung unterrichtet. Wer in seiner Gemeinde Volksspiele aufführen will, sollte an diesen Sammelberichten nicht vorbeigehen. Siegfried v. d. Trenck hat bisher über Theologie und Philosophie in Sammelberichten orientiert. Den Beschluß bieten ergiebige Besprechungen von meist schöngeistiger Literatur.

Neben dieser Zeitschrift besteht ein Sammelband, in dem von den verschiedensten Geistern je eine bestimmte Gruppe von Literatur besprochen und mit einer kurzen Einleitung versehen ist: der **Eckart-Ratgeber,** ein stattlicher Band, der über die betreffende Literatur gut orientiert. Man kann über Themen wie Fremdreligionen, Luther, Kirche, Mission, Glauben, Seelenleben, Volksbildung, Wirtschaft, Literaturwissenschaft usf. — von Hans Haas, Georg Schulz, K. B. Ritter, Siegfried Knak, Karl Refer, Friedrich Delekat, Magdalene Döring, Hermann Wagner, Heinrich Spiero usf. behandelt — einen in der Hauptsache vollständigen Überblick über die jüngst erschienene Literatur gewinnen. Da er zum erstenmal erscheint, mußten naturgemäß wertvolle Bücher der letzten fünf Jahre nachgeholt werden, so daß Manchem, der nicht mitkommen konnte, hier Gelegenheit zum Nachholen gegeben ist.

Über des **Eckart** Ziel habe ich in meinem ersten Hinweis genug gesagt. Ein Bedenken allerdings vermag ich auch heute nicht zu unterdrücken. Es betrifft die Kürze der Aufsätze. Sie ist verteidigt worden, immer mit der Begründung: „Nicht die Länge, sondern die Qualität macht es. Freilich ist es schwer, kurz zu schreiben." Ohne Zweifel ist der erste Satz richtig. Die EW leidet ja genug unter den langen Manuskripten. Aber, da nur sehr wenige kurz und doch eindeutig zu schreiben verstehen, sollte man in der Regel lieber ein wenig breiter schreiben lassen, als die Gefahr heraufbeschwören, daß nicht verstanden wird. Dazu kommt, daß sich der Eckart an ein weiteres Publikum wendet, das noch nicht in den Dingen drin ist und durch kurze und nur andeutende Wendungen sehr leicht irregeleitet werden kann. Sehen wir uns doch in der ganzen deutschen Literatur um, wer schreibt denn da kurz? Meist doch nur solche, die der gegenwärtigen Lage ahnungslos gegenüberstehen; wo aber der Blick für mancherlei Fragwürdigkeit geweckt ist, muß man einfach seine Kürze verlieren. Das hat mit seniler Schwatzhaftigkeit nicht das Geringste zu tun. Und wenn mal Einer — vielleicht nach einer Lebensarbeit — seine Worte derart gemessen und abgewogen hat, daß er sich zu prägnanter Kürze seines Stils und zur Eindeutigkeit einer Terminologie durchgearbeitet hat, so sollte man nie vergessen, daß solches eine außergewöhnliche Leistung darstellt. Vielleicht läßt sich eine Erweiterung des Umfangs für die einzelnen Aufsätze und den Eckart selbst erwägen *).

Das Titelblatt, um dessen Kritik willen ich manchen Vorwurf einstecken mußte, ist mit dem zweiten Jahrgang verschwunden.

Hans Schimmelpfeng

Zeitschrift für Buddhismus. Fünfter Jahrgang. Herausgegeben von W. Geiger in München. Verlag Oskar Schloß, München-Neubiberg 1924. Jährlich 12 M.

Im Jahre 1923 war die Herausgabe dieser sich immer bedeutender entwickelnden Zeitschrift unterbrochen. Jetzt erscheint sie wieder, und der vorliegende Band ist ausgezeichnet. Außer der umfassenden Bücherschau am Ende finden sich Übersetzungen buddhistischer Texte und Abhandlungen. Stscherbatsky gibt eine Skizze der Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten, die gleichzeitig Rücksicht nimmt auf die logischen Schulen Indiens, die gegenseitigen Beziehungen und Einflüsse aufweisend. Nyanatiloka-Tokyo handelt, mit Textauszügen, über die buddhistische Meditation, sich beschränkend auf die der Schulen des Hinayana. Kita-Tokyo ergänzt diesen Aufsatz erfreulich, indem er in seinem Artikel „Über die japanische Mystik" die spätere, dem Geiste nach von der früheren Stufe bedeutsam unterschiedene, Dhyana-Methode schildert, die die Zen-Schule heute noch eifrig pflegt. Er charakterisiert seine Schule gut so: „Zen soll von allem Starren, Bestimmten, Festen vollkommen befreien. Somit auch von dem Glauben an einen ‚persönlichen Gott'." Und er fährt fast mit den Worten Eckehardts fort: „Solange man noch ‚an' Gott denkt, ist Gott von uns getrennt. Gott werden heißt ihn vergessen." Eckehardt sagt im gleichen Sinne: Darum bitte ich Gott, daß ich Gottes quitt werde. „Das höchste Ziel ist nicht, ‚an' Gott denken, glauben, ihn erkennen, sondern Gott werden." Es fragt sich nur, ob durch Anwendung des Wortes „Gott" nicht zugleich ein Ton eingetragen ist, der auf dem Boden dieser Gefühlswelt unecht ist. Schon das Wort „Allwesen", verwandt für die Hieroglyphe der Sunyata, der „Leerheit" muß hier als eine einschließende und zuschließende Wand, als etwas noch „zu Festes" empfunden werden.

Walleser schreibt über den buddhistischen „Negativismus" mehr in Formen einer geschichtlichen Skizzierung als in Form einer Gefühlsanalyse. Daß man die „Verneinungen" in dieser Sphäre nicht als Verneinungen im rationalen Sinne auffassen kann, scheint mir gerade durch die Selbstbezeichnung des „mittleren Weges", der sich von den beiden Extremen von Setzung und Verneinung entfernt halten will, immer wieder deutlich. — In dieser Hinsicht ist das Stück aus dem „Milinda-panha", übersetzt von Nyanatiloka, über das Nirvana, wieder einmal sehr lehrreich. Die Lehre dieses Buches ist die strengste Leugnung und Widerlegung des „Atman", des Selbst, oder des Wesenskernes, oder wie man es sonst übersetzen will. Und doch heißt es über das Nirvana: „Das unerschaffene Element des Nirvana, das gewichtige, schwerwiegende, große und mächtige, gewaltige". Fühlbar klingt in diesen Bezeichnungen noch das magische Moment des Heilszustandes, den auch der Yoga erstrebt, nach. Eine Null aber bezeichnet man mit solchen Ausdrücken nicht. Und eine Null, das heißt die reine Negation im rationalen Sinne, ist gar nichts „schwer zu Durchdringendes", zu dem nur die Kräfte des Gereiften und Erlesenen ausreichen, sondern ist das Simpelste von der Welt, das selbst „das siebenjährige Kind" begreifen würde, das an dieser Stelle von der Seligkeit ausgeschlossen werden soll, weil es zum Durchdringen des Wunders Nirvana noch zu unreif ist. So ist auch das „vollkommene Glück", von dem es im weiteren Abschnitte weiter heißt, nicht das Glück, endlich zu nichts zu werden. „Zu nichts" — wohl, in dem Sinne, wie die Mystiker vom „Nichts" reden, das eben reine Wundergröße ist, aber kein rationales Nichts im Sinne der Null. Und es ist an dieser Stelle auch schlechterdings nicht nur die Negation und das Ausruhen von Leid, sondern es ist positives Glück. „Ein ganz und gar vollkommenes Glück ist das Nirvana, unvermischt mit Leid. Darüber will ich dich aufklären, o König." Und nun kommt das Gleichnis des Königs, der nach der Quälerei mit der Kriegführung „belästigt von Fliegen und Stechmücken, von Wind und Sonnenglut", nach errungenem Siege sein „Herrscherglück" erfährt. Dieses ist etwas Anderes, als endlich die Fliegen los zu sein. Und dasselbe sagen die Aufführungen über die „Unbeschreiblichkeit" des Nirvana, die an des Chrysostomus De incomprehensibili Deo erinnern. Das Nirvana, „das doch wirklich existierend ist", ist unfaßlich und unbeschreiblich hinsichtlich seiner wahren Beschaffenheit, und als solches ein „ganz Anderes" gegenüber von allem Andern, nur „andeutbar" durch einige Merkmale, die sich an sonstigen Dingen finden. Das ist wieder keine Null, denn um die zu beschreiben, bedarf es so großer Zurüstungen nicht. Es ist, wie ich anderswo gesagt habe, ein „fein-magischer Zustand" und als solcher ein Numinoses. Und es wird angegeben sowohl nach Seiten der Negation aller Qual bisherigen Weltleides, wie nach seiner positiven Seite: „Dieses so friedvolle selige Erhabene ist frei von Qual, Unfall und Schrecken, als Sicherheit, Friede, Glück, Seligkeit, Erhabenheit, Lauterkeit und Kühle, der Zustand jenseits des Werdens."

Ein Aufsatz von Mrs. Rhys Davis leitet das ganze Buch ein: Die buddhistische Lehre von der Wiedergeburt (den Wiederverkörperungen im Laufe des Samsara). Feinsinnig, aber wie mir scheint, nicht sehr fördernd zum Verständnisse dessen, was die Alten wirklich bei diesen Rätselworten wie Wiederkehr und Atman oder Atmanlosigkeit dachten. „Reiner Geist" ist ihr eine „unmögliche Vorstellung" *). Aber zwei Seiten weiter existiert er denn doch, denn: „Der Heilige geht in einen dauernden Zustand ein, nämlich in Nirvana: man darf aber nicht annehmen, daß er dabei aufhört zu existieren." Geht denn der Heilige mit Haut und Knochen ins Nirvana ein?

Gerade diese Bekämpfungen des Atman vom moderniſtischen Standpunkte aus scheinen mir immer wieder zu beweisen, daß sich moderne Antipathien oder Sympathien einer Gedankenwelt zu bemächtigen suchen, die vom Modernen und von moderner Wissenschaft, auch von moderner Auflösung der „Seele" auf assoziationspsychologischem Wege weit entfernt ist. Dies, was da fließt und wandert von Wiedergeburt zu Wiedergeburt, ohne „Atman", ohne eigenes substantielles Substrat (pudgala), unbeständig und nur durch die Kette der Momente zusammengehalten, ist dennoch vielmehr und intimer einheitliches psychisches Subjekt,

*) Diese Zeilen waren schon geschrieben, als ich das fünfte Heft des zweiten Jahrgangs zu Gesicht bekam. Es enthält zwei wesentlich längere und ausführliche Aufsätze, darunter von Frank Thieß einen über „Dostojewski in Deutschland". So daß meine obige Bemerkung hinfällig zu werden scheint.

*) Auch Frau Davis kann mehr, als sie allzubescheiden zugibt. Auch sie kann „rein Geistiges" vorstellen, zum Beispiel wenn sie sich an einen gestrigen Zahnschmerz erinnert. Der schmerzende Zahn ist etwas Körperliches. Aber der Schmerz selber ist weder dick noch lang noch ausgedehnt noch schwer. Das heißt: er ist eben kein Körper.

als wie es in heutiger „wissenschaftlicher" Psychologie zugegeben würde. Das Kriterium der Einheit und Selbigkeit einer Seele ist nicht ihre Substantialität, denn wie will ich diese feststellen? Sondern das Vermögen des Erinnerns, und im Erinnern alle früheren und gegenwärtigen seelischen Zustände, Besitze, Aktionen nicht nur in die Einheit eines und desselben Bewußtseins zusammenfassen zu können, sondern als unzweifelhaft „meine" und nicht „deine" anerkennen zu können. Dieses Vermögen ist aber gerade das Vermögen des „Erwachten". Er schaut ungehemmt durch die Hunderte und Tausende seiner gewesenen und seiner jetzigen Daseinsweisen. Und nicht nur das: er nimmt, was in dieser Hinsicht noch wichtiger ist, den unendlichen Bereich der Samskara's, der unbewußten und unterbewußten Besitze der Psyche in klarer Erkenntnis in Besitz und in die Einheit geklärten Bewußtseins herauf. Und diese Stufe geklärten Bewußtseins, das völligstes Ichbewußtsein und einheitliches Bewußtsein ist, ist zugleich nur erst die Vorform des Vollerwachtseins. Dieses ist aber offenbar Nirvana selbst. Denn dieses ist — und das scheint mir das zu seinem Verständnisse Wichtigste — der Höchstzustand eben eines „Buddha", das heißt aber eines „Erwachten". Rudolf Otto

Mahayana mit besonderem Hinblick auf das Saddharma-pundarika-sutra. Von Joachim Wach. München-Neubiberg, Oskar Schloß 1925. 59 S. 1.25 M.
Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismus und verwandter Gebiete 16.

Wach will den besondern Geist des Mahayana im Unterschiede vom Hinayana-Buddhismus beschreiben. Er fragt: Gibt es so etwas wie „den Geist des Mahayana", etwas was diese Erscheinung als Einheit aufzufassen erlaubt? Er bejaht diese Frage und erortert sie nach den drei Gesichtspunkten: Wie steht es zu Gott? Wie steht es zum Mitmenschen? Wie steht es zur Welt? — Er meint, dem Mahayana sei übereinstimmend eigen, daß sich in ihm gegenüber dem früheren Buddhismus wieder das Gottesgefühl erhebt, daß die Ethik sich erfüllt mit praktischen Aufgaben, besonders der dienenden Liebe, und daß eben dadurch ein positives Verhältnis zur Welt erwachse. Diese Momente erblickt er besonders in der mahayanischen Schrift des „Lotus des guten Gesetzes" (wohl richtiger: Lotus der wahren Religion).

Diese Züge nun sind zweifellos dem Mahayana charakteristisch, aber sein eigentümlicher Geist ist damit doch wohl nicht zureichend erfaßt und gegenüber seiner Einheitlichkeit treten die großen Stimmungsunterschiede innerhalb seiner zu stark zurück. Vor allem ist zu bedenken, daß mit Einführung des Begriffes „Gott" ein mit bestimmten Assoziationen verbundener Ausdruck für das absolute religiöse Objekt eingeführt wird, der doch eine fremde Note in die Welt des Buddhismus hineinbringt. Versteht man allgemein unter „Gott" das religiöse numinose Beziehungsobjekt überhaupt, so kann man natürlich auch drüben von Gott reden *). Aber das ist doch eine Erweiterung des Begriffes, die zugleich dem spezifisch theistischen Ausdrucke und der spezifisch theistischen Fassung jenes Objektes Gewalt antun würde. Denn Theismus ist das Mahayana sicher nicht und würde das mit Entschiedenheit ablehnen.

„Gott" sieht Wach besonders in den großen Heilandsgestalten des Mahayana. Und zweifellos liegt hier eine jener „Konvergenzen der Typen" vor, von denen ich anderswo rede, die zum Teil zu frappanten Annäherungen an die Vorstellungswelt des Westens führen. Aber sie charakterisieren nur den einen Flügel des Mahayana, und ihr Sinn ist zugleich innerlich doch ein sehr anderer als die „Heilandsgestalt des Westens".

Der seltsame Gemeingeist, der in der Tat das ganze Mahayana mit seiner Unbegrifflichkeit durchdringt und den Hauptgrund abgibt, auf dem man auch die Entwicklung der „Gottgestalten", der Ethik und der „Weltstellung" desselben sehen muß, ist meiner Meinung nach auch nicht im „Lotus des wahren Gesetzes" am besten aufzufassen, sondern im Lanka-avatara-sutra, das, soeben von den Buddhisten Japans neu herausgegeben, hoffentlich bald in einer Übersetzung vorliegen wird. Der hier herrschende Geist durchdringt als Feinatmosphäre wirklich das gesamte Mahayana, noch bis in seine entartetsten Formen des tibetischen Tantrismus hinein, wie auf der anderen Seite bis in seine edelsten Formen in der Zenschule. Der „Lotos" aber ist doch schon zu sehr Buch einer ganz besonderen Richtung **). Und eigentlich gibt er nicht die Stimmungswelt und den Ideengehalt selber, sondern setzt sie beständig voraus. (Sein Verhältnis zu dieser ist in dieser Hinsicht ähnlich dem des Johanneischen Evangeliums zu den Johanneischen Briefen.) Auch wäre zu wünschen, daß wir nicht nur den „Lotos" selber in einer Übersetzung erhielten, sondern besonders die großen klassischen Kommentare zu ihm aus dem Chinesischen, und weiter die Werke des Meisters Nichiren, des strengsten und einseitigsten Verehrers des „Lotos". Denn es ist weniger wichtig zu wissen, was in einem Buche steht, als was man in ihm las.

Übrigens ist Wach's Schrift feinsinnig und verrät einen eindringenden und spurenden Geist. Vielleicht setzt sich der Verfasser einmal die Aufgabe, nun weiter zu untersuchen, wie in dem durch den geschichtlichen Buddha Gegebenen selber schon die Keime lagen, die hernach in der Entwicklung des Mahayana aufgegangen sind, um hier die geläufig-bequemen Vorurteile von „Synkretismus, Abfall, Degeneration" zu zerstören. Es liegt auch hier so, wie es bei uns selber liegt. „In den Anfängen selber liegt eigentlich immer schon das Meiste" sagte mir Wellhausen einmal. In der Tat. Und man muß es nur sehen können. Wie in dem Proteste gegen die Gerechtigkeit der Pharisäer, und im Gleichnisse vom verlorenen Sohn bereits die Keime liegen, die unter den Reizen der Auseinandersetzung einmal naturnotwendig auseinandergehen und aufblühen mußten zu der voll entfalteten Rechtfertigungs- und Gesetzesproblematik Pauli, Augustins und Luthers, so scheint mir auch die ursprüngliche Buddhalehre ein großes Potenzenreiches zu sein, aus dem nicht nur die offenbar bereits stark vereinseitigte Schullehre der „Südbuddhisten" erwachsen konnte, sondern mehr aufsprossen mußte. Und es ist mir noch fraglich, ob z. B. die Dhyana-Schule nicht ein echterer Träger des Geistes von Siddharta Gautama ist als die Thera-vadin's. Es ist mir keine Frage, daß sie es in der Tat ist gegenüber den sonderbaren Rationalisten, die sich heute als Neubekehrte des Buddha gebärden und sein Dharma in die Trivialitäten ihres eigenen Gemütes einfangen möchten. Rudolf Otto

Philosophischer Anzeiger. Zeitschrift für die Zusammenarbeit von Philosophie und Einzelwissenschaft. In Verbindung u. a. mit E. R. Curtius, N. Hartmann, M. Heidegger, H. Heimsoeth, W. Worringer, herausgegeben von Helmuth Pleßner. Bonn, Cohen 1925. 1. Jahrgang, 1. Halbband. 10 M.

Neue Zeitschriften wachsen heute wie Pilze aus der Erde; und es gehört keine große Prophetengabe dazu, um den meisten Neugründungen ein baldiges Ende zu weissagen. Auch über die vorliegende Neuerscheinung wage ich nichts Zuversichtliches zu sagen, obwohl an sich auf dem Gebiet der Philosophie eine gewisse Blutauffrischung nicht unnütz wäre. Denn die Kantstudien so gut wie der Logos könnten eine ernstzunehmende Konkurrenz vertragen. Das erste Heft des Philosophischen Anzeigers ist beachtenswert eigentlich nur wegen eines ausgezeichneten Aufsatzes von Heimsoeth über den Kampf um den Raum in der Metaphysik der Neuzeit. In der ihm eigenen Art, die großen Probleme der Philosophie in ihrer historischen Abwandlung aufzusuchen und zu vergleichen, arbeitet er nach einem kurzen Überblick über die Bedeutung des Raumes in der Antike und im Mittelalter den tiefen Gegensatz in der metaphysischen Wertung des Raumes heraus, wie er bei Spinoza auf der einen Seite, und bei Leibniz und Kant auf der andern Seite besteht. Ist dort die Überwältigung des Geistes durch den Raum auf seiner Höhe, so setzt in Leibniz, Berkeley und vor allem Kant die seelisch-geistige Realität als die eigentliche Welt gegenüber dem Raum sich wieder durch. Die metaphysischen Zusammenhänge wären meines Erachtens noch eindeutiger herausgetreten, wenn Heimsoeth zugleich mit den Wandlungen der Metaphysik des Raumes auch die Metaphysik der Zeit mitberücksichtigt hätte. Dann hätte freilich vor allem Hegel auch in seine Rechte eingesetzt werden müssen, ohne dessen Einordnung die ganze neuzeitliche Entwicklung ein Torso bleibt. Hinrich Knittermeyer

Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. Herausgegeben von Paul Kluckhohn und Erich Rothacker. Halle, Niemeyer. Jedes Heft 6, im Abonnement 4 M.

Auf diese schon im dritten Jahrgang fertig vorliegende Zeitschrift, die Abert, Burdach, Heusler, C. Neumann, Oncken, Spranger, Strich, Unger und Voßler zu ihren Mitherausgebern zählt, darf besonders eindringlich hingewiesen werden, weil es ihr in ihren bislang vorliegenden Heften gelungen ist, einen wirklichen Mangel auszufüllen. Es gibt kein Blatt, in dem Strenge der wissenschaftlichen Darstellung sich so mit echter Publizität vereinigt, in dem jedes einzelne Heft nicht nur der Einzelforschung wertvolle Belehrung bietet, sondern zugleich auch den allgemeiner an der deutschen und europäischen Geistesgeschichte Interessierten mit den großen Problemen der Forschung bekannt macht. In dem mir vorliegenden 1. Heft des 2. Jahrgangs seien ein paar Sätze aus einem Beitrag Alfred Bäumlers über Hegel und Kierkegaard mitgeteilt; ohne daß damit übrigens eine Zustimmung ausgesprochen werden soll: „Die Philosophie Hegels steht der Kierkegaards also nicht gegenüber wie eine ‚philosophische' Anschauung einer religiösen, sondern wie eine tiefere und reinere Anschauung des religiösen Verhältnisses einer subjektiv-paradoxalen. ... Der ‚Rationalismus' Hegels besteht also in seinem objektiven Ausgangspunkt, der ‚Irrationalismus' Kierkegaards in seinem subjektiven Ausgangspunkt."
Hinrich Knittermeyer

*) In diesem Sinne hat ja Gautama selber schon einen „Gott". Es ist doch leicht ersichtlich, daß die sittliche Weltordnung in Gestalt des unentrinnbaren Karma, das überweltliche Heilsziel in Nirvana, die Bodhi und der ewige Dharma nur die disjecta membra eines solchen Gottes sind und eigentlich nur ein einheitlicher Name dafür fehlt.

**) Schon in seinem Titel „Lotos des wahren Glaubens" liegt ein Protest. Nichiren hat diesen Protest vollkommen richtig verstanden, indem er in glühendem, fanatischem Eifer den „Myo ho renge kyo" zur Kampfschrift macht gegen alle anderen Formen des Mahayana und gegen sie die Intoleranz predigt.

Der Deutsche. Ein Lesewerk. Von Friedrich Wolters. Breslau, Ferdinand Hirt 1925. 5 M.

Man hat oft davon geredet, daß es in der Zeit der Spezialarbeiten nicht mehr möglich sei, zusammenfassende Werke zu schreiben, und es schien undenkbar, die immer mehr zerfahrenden wissenschaftlichen Tendenzen noch einmal zu einem kräftigen Impuls zu vereinen. Alle diese Zweifel und Vermutungen verstummen vor diesem Werke von Wolters. Ein schöpferischer Geist setzt hier den immer mehr auseinanderweichenden Gewalten einen Damm entgegen, die schier unübersehbaren Einzelheiten rücken zu einem lebendigen, festen Bilde zusammen. Das Prinzip dieses Lesebuchs besteht darin, die Geschichte und das Wesen des Deutschen in der schönsten Darstellung, die uns für den jeweiligen Gegenstand gegeben ist, in reichen und begeisternden Bildern vorüberziehen zu lassen. Der erste Band bringt „das Bild der Antike bei den Deutschen", der zweite „Sicht in Vorzeit und Mittelalter". Wie sehr alle echte Kultur auf religiösem Grunde ruht, wird hier wieder besonders deutlich. Wolters wählte die bezeichnendsten und eindringlichsten Abschnitte aus den Werken Bachofens, aus Karl Otfried Müllers „Mythologie", Karl Phil. Moritz' „Götterlehre", Ludwig Prellers „Griechischer Mythologie", Nietzsches „Geburt der Tragödie" usw. aus, um den Geist und die Formen griechischer und mittelalterlich-deutscher Religiosität zu verdeutlichen. So werden die ungenutzt daliegenden Schätze, die uns von den geistigen Betrachtern der letzten 120 Jahre geschenkt wurden, wieder lebendig gemacht und aus leuchtenden Zeichen tritt uns das Werden und Wesen des Deutschen entgegen. Hans Dahmen

Wöchentliche Chronik

Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung ist für den 31. Juli bis 21. August einberufen. Auf ihr werden vertreten sein: Nord- und Südamerika mit 23 Kirchengemeinschaften und 96 Abgeordneten, Europa und der nahe Osten (25, 93), Großbritannien und Irland (17, 70), Australien (8, 28), Indien, China und Japan (5, 14), Südafrika (5, 13), zusammen 83 Kirchengemeinschaften und 314 Abgeordnete.

Der vom Reichsminister des Innern Schiele bei Seite gestellte Staatssekretär Heinrich Schulz hat am 1. April sein altes Dezernat übernommen.

Die Demokratische Partei des Preußischen Landtages hat die Regierung um Vorlegung eines Gesetzentwurfes ersucht, durch den nach Artikel 137, 5 der Reichsverfassung den kleineren Religionsgesellschaften, soweit sie durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr auf Dauer bieten, die Stellung von Körperschaften des öffentlichen Rechts gegeben werden kann.

Im Auftrage des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses verteidigt Landesbischof D. Ihmels in Nr. 15 der Wochenschrift „Das evangelische Deutschland" das Verhalten der deutschen Delegation in Stockholm gegen die Vorwürfe des D. Siegmund-Schultze im Dezember- und Januar-Heft seiner „Eiche".

D. Traub hatte in den „Eisernen Blättern" seinen Nachfolger in Dortmund, Pfarrer Tribukait, deswegen angegriffen, weil er am Volkstrauertag (zugleich Eberts Todestag) des ersten Reichspräsidenten auf der Kanzel gedacht. Das Presbyterium von Reinoldi hat beschlossen: „es müsse nach erfolgter Prüfung der Sache seine Vorwürfe als unbegründet zurückweisen".

Gegen das freisprechende Urteil des Gothaer Gerichts in Sachen des D. Fuchs (s. Sp. 357) hat der Staatsanwalt Berufung eingelegt.

Die Kirchenregierung in Schleswig-Holstein hat den Pröpsten als Amtszeichen ein silbernes Kreuz verliehen.

Der Landeskirchenrat in Frankfurt, gez. D. Kübel, hat gegenüber einem Vorstoße des Zentralverbandes Deutscher Haus- und Grundbesitzervereine gegen die Gedanken der Bodenreform die Geistlichen ersucht, sich dadurch nicht beirren zu lassen, und darauf hingewiesen, daß die spekulative Ausbeutung von Grund und Boden von jeher zu den schwersten Schädigungen von Volksgesundheit und Volkssittlichkeit geführt hat.

Im badischen Landtage ist ein Lehrerbildungsgesetz mit einer Mehrheit von Zentrum und Sozialdemokraten angenommen worden, das konfessionelle Bildungsanstalten vorsieht: 1 katholische in Freiburg, 1 evangelische in Heidelberg, 1 simultane in Karlsruhe. Der Lehrgang ist zweijährig; zur Prüfung nach Schluß sind auch die auf anderem Wege (Klosterschulen) vorgebildeten Lehrer zugelassen. Planmäßige Anstellung erfolgt nach einer zweiten Prüfung. Bei beiden Prüfungen prüfen Beauftragte der Religionsgesellschaften in Religionslehre; die Entscheidung über die Befähigung für die Erteilung des Religionsunterrichts steht den Religionsgesellschaften zu.

Gegen Karl Zuckmayer, den Verfasser des Stückes „Der fröhliche Weinberg", ist wegen eines von ihm verfaßten Gedichtes ein Strafverfahren wegen Gotteslästerung eingeleitet worden.

Die bisherigen Volksschulsozietäten in Posen und Pommerellen sind aufgehoben worden, ihr Vermögen geht an die Gemeinden über. Damit werden die evangelischen Schulen ihres Vermögens beraubt.

Von den 30 299 Personen, die 1920 aus Polen über See auswanderten (1924: 22 511), gingen 13 573 nach Palästina, 8 616 nach Argentinien. Aus Deutschland wanderten 62 643 (1924: 58 328) aus, hauptsächlich nach Argentinien.

Die für den 8. und 9. April in Kowno angesetzte Tagung der deutschen Synode der Evangelisch-Lutherischen Kirche Litauens ist von der Polizei verboten worden.

In Leningrad sind jetzt 346 Kirchen amtlich geschlossen. In Moskau durfte Ostern in diesem Jahr zum ersten Mal wieder kirchlich gefeiert werden.

Die Ukrainische Bewegung zum Protestantismus hin hat sich als evangelische Kirche unter der Leitung der evangelischen Superintendentur von D. Th. Zöckler konstituiert. Eine evangelische ukrainische Monatsschrift „Glaube und Lehre" dient als Band für die zerstreuten Glaubensgenossen.

Der Methodistenbischof Bast in Kopenhagen (CW 1925 Nr. 3/4 ist von der Anklage des Betruges freigesprochen, aber wegen angeblich falscher Angaben über die Erträgnisse seiner Zeitschrift zu drei Monaten Gefängnis verurteilt worden.

Die Zahl der Katholiken und Protestanten in Genf hat sich von 1911—1924 gerade umgekehrt: jetzt 86 241 Protestanten und 72 477 Katholiken gegen 73 281 und 87 743 in 1911.

Die Holländische zweite Kammer hat wiederum wie im November vorigen Jahres mit 48 gegen 41 Stimmen die Gesandtschaft beim Päpstlichen Stuhl abgelehnt.

Konkordat zwischen Vatikan und Litauen. Litauen umfaßt ein Erzbistum und vier Bistümer. Erzbischof von Kowno wurde Bischof Swirezki; der bisherige Präsident des Sejm, Prälat Stauginskis, erhielt ein Bistum.

Von der Tripolis-Fahrt Mussolinis: Bei Einbruch der Dämmerung versammelt sich die Mannschaft des Panzers „Cavour" im Beisein Mussolinis an Deck und singt unter Musikbegleitung einen Choral, alsdann liest der jüngste Offizier ein Gebet, worauf unter den Klängen der Königshymne die Flagge eingezogen wird. Der ganzen Zeremonie wohnt Mussolini stehend und entblößten Hauptes bei, umgeben von den Admirälen und dem gesamten Offizierkorps. BT 170

Die rumänische Königin Maria ist am Gründonnerstag zum orthodoxen Glauben übergetreten, weil sie ihren im orthodoxen Glauben erzogenen Kindern geistig näher stehen wollte.

Die Reformiert-Theologische Fakultät in Montpellier gibt wieder eine eigene wissenschaftliche Zeitschrift unter dem Titel „Etudes Théologiques et Religieuses" heraus, die neben theologischen Abhandlungen auch solche aus der allgemeinen Religionswissenschaft, der Soziologie und der Geschichte bringen wird. Herausgeber ist Professor Arnal, der Nachfolger von Henry Bois.

Die protestantische Vereinigung zugunsten der Übernahme der ehemaligen Arbeiten deutscher Protestanten in Syrien und im nahen Orient durch Frankreich hat von der französischen Regierung die Erlaubnis erhalten, die von den Deutschen begründeten Liebeswerke, Hospitäler, Schulen und religiösen Anstalten fortzusetzen und weiter auszubauen.

Die Judenchristen in Palästina haben sich als unabhängige Gemeinschaft organisiert. Sie halten die mosaischen Gesetze, auch die Beschneidung nicht bloß für sich selbst für verbindlich, sondern fordern sie auch von den durch sie Bekehrten.

Die lutherische Kirche in Nordamerika umfaßt in der deutschen Konferenz 4640 Gemeinden, 3604 Pastoren, 763 901 Gemeindeglieder; die norwegische 3496, 1451, 312 000; die schwedische 1500, 1193, 239 624; die dänische 293, 209, 29 073; die finnische 226, 78, 44 282; die isländische 15, 4, 1373; zusammen 15 643 Gemeinden, 10 674 Pastoren, 2 490 894 Gemeindeglieder.

Die mexikanische Staatsverfassung erlaubt im Auslande geborenen Geistlichen die Tätigkeit im Lande nicht. Infolgedessen werden dauernd spanische Priester und Nonnen nach den Südstaaten der Union deportiert; viele Klosterfrauen haben weltliche Kleidung angenommen.

Von Personen. Berufen: Lic. Dr. Leopold Cordier, Privatdozent für Praktische Theologie in Bonn und Pfarrer in Elberfeld, zum ordentlichen Professor für Praktische Theologie nach Gießen als Nachfolger von Professor D. Frick. Ernannt: Fernand Ménégoz, bisher lehrbeauftragter Dozent, in Straßburg zum Professor der Dogmatik. Gestorben: Landgerichtsrat Wilhelm Kulemann in Braunschweig. E St

Versammlungskalender

April 26.—29. Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen (Deutscher Zweig) Frankfurt a. M.
Mai 3.—4. Liturgische Arbeitsgemeinschaft für Hessen Nidda
25.—27. Evangelisch-Sozialer Kongreß Saarbrücken
26.—28. Bund für Gegenwartchristentum Augustusburg
27. 28. Derselbe Neustadt an der Haardt
29.—1. Juni. Deutscher Evangelischer Frauentag Darmstadt
31.—4. Juni. Kontinentaler Verband für Innere Mission Amsterdam
Juni 1.—11. Jungpfarrerzeit Elman
3. Theologische Konferenz Gießen
26.—29. Zweiter rheinischer evangelischer Kirchentag Essen
Juli 19.—21. Internationaler Kongreß gegen Alkoholismus Dorpat
September 9.—13. Evangelischer Bund Dresden
26.—29. Ostasienmission (AEPMW) Neustadt an der Haardt
Oktober 4.—6. Gustav Adolf-Verein Düsseldorf
5.—7. Bund für Gegenwartchristentum Köln
6.—9. Allgemeiner Deutscher Frauenverein Köln

Verantwortlich: Vikar Hans Schimmelpfeng, Marburg a. L.

Von deutschen und russischen Bauern

Josef Friedrich Perkonig

Dorf am Acker

Ländliche Novellen

248 Seiten 8°. Geheftet M 4.—, in Ganzleinen M 6.—

„Besser hießen diese Novellen ‚bäuerliche Novellen', weil sie mit Kraft und Wahrheit die Menschen des Bauernstandes in dem ganzen Ablauf ihres erdgebundenen Wesens vor uns lebendig werden lassen. Wir stehen nicht an, dieses ‚Dorf am Acker' nicht nur für das Vollendetste, was Perkonig geschaffen, sondern überhaupt eine der wertvollsten Darstellungen aus diesem Stoffbereiche zu erklären." Wiener Neueste Nachrichten. — „Perkonig ist ein sicherer Erzähler und mannigfacher Erfinder, er versteht sich auf die bildhafte Anschaulichkeit des Geschehens, die innige Verbundenheit von Mensch und Natur. Aus Sprache und Aufbau schwingt ein Rhythmus, dessen man erst offenbar wird, wenn man diese Geschichten anderen vorliest. Das ist das beste Kriterium für eine gewachsene Sprache." Westfälische Zeitung.

Nikolai Lesskow

Ein absterbendes Geschlecht

320 Seiten kl. 8°. Geheftet M 3.50, in Ganzleinen M 6.—

Die innige Verknüpfung von Herrschaft und Bauerntum ist der Orgelpunkt in dieser „Familienchronik der Fürsten Protosanow". „Um die hehre und wunderbar gesunde Gestalt der Fürstin Warwara," so schreibt Johannes Alt in der „Zeitwende", „sammelt Lesskow eine Schar von eigenartigen Menschen, Helden in ihrer Art, wenn auch äußerlich oft nicht mehr als treue Seelen. Liebe und Strenge, Selbstbehauptung und Selbstaufgabe, Herrschaft und Dienst sind hier, wie Adel und Volk, Glaube an Gott und Erdenwerk mit gesundem Instinkt umgrenzt. Der Dichter ist zugleich Hüter des Göttlichen und des echt Menschlichen auf Erden."

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung München

Gemeindehelferin
zu sofort
für die Gemeinde West-Barmbeck gesucht.

Anstellung nach Gruppe 6. Bedingung: soziale Frauenschule oder andere gleichwertige Prüfung.

Meldungen an Pastor **W. Manshardt, Hamburg 22**, Schleidenplatz 13.

Staatlich geprüfte **Wochenpflegerin**, schon 14 Jahre in der Wochen- und Krankenpflege tätig, übernimmt Pflegen, event. auch die Vertretung der Hausfrau oder die Pflege und die Erziehung von Kindern. Vorzügliche Zeugnisse und Referenzen.

Bertha Händiges, Worms,
Siegfriedstraße 32, II.

Ich suche eine Stelle als
Privatsekretärin
oder Arbeit in einem Büro. Zeugnisse über meine bisherige Tätigkeit und Referenzen sind vorhanden.

Angebote unter **B. M.** an die Geschäftsstelle dieses Blattes.

Gesucht wird für 18jährige Tochter aus sehr gutem Hause hochgebildete evangel. Familie, wo dieselbe das **Kochen** gründlich erlernen und sich etwas im Haushalt beschäftigen kann. Dienstmädchen muß vorhanden sein. Kleine Pension wird bezahlt, dagegen ist Freizeit für Musikstunden erforderlich.

Angebote unter **J. G.** an die Geschäftsstelle dieses Blattes.

Für meine 21jährige Tochter, bisher als Buchhändlerin tätig, suche ich Aufnahme in geb. Familie zur Erlernung des Haushalts. Kl. Taschengeld erwünscht.

Pfarrer **Ihle, Dresden,**
Martin Lutherplatz 5.

Bad Pyrmont

Balkonzimmer mit herrl. Aussicht. 3 Min. v. Kurpark Gute Verpflegung. Mäßige Preise

Haus Mehring,
Bahnhofstraße 20a.

Ev. Schülerheim Martinstift
in Fild bei Mörs (Rheinland)

Seit 41 Jahren bestehend. Wieder-Eröffnung nach Neueinrichtung sämtl. Gebäude zu Ostern d. Js. 10 Morg. gr. Park. Spiel- und Sportplätze, Zentralheizung, fließ. Wasser in sämtl. Schlafräumen, Freibad, Brause- und Wannenbäder, gute Verpflegung, reichl. Einzelzimmer für Schüler der Oberstufe. Handwerkliche u. gärtn. Betätig. Liebev. Erziehung soll Elternhaus ersetzen. Musikunterr. auf Wunsch. Überwachung d. Schularbeit. Mäßiger Pensionspreis. Söhnen v. Geistlichen, Lehrern u. Beamten Ermäßigung. Angegliedert d. Gymnasium (mit realgymn. Ersatzunterricht bis U II) und der Aufbauschule i. E. Auskunft erteilt der Gymnasialdirektor zu Mörs.

Der Hessische Diakonieverein

gewährt evangelischen jungen Mädchen mit höherer Allgemeinbildung unentgeltliche Ausbildung in der Krankenpflege jeder Art mit abschließendem Staatsexamen in den Krankenpflegeschulen zu Hanau und Nordhausen. Daneben Ausbildung in der sozialen Fürsorge und der praktischen Gemeindearbeit in dem Gemeindepflegeseminar zu Darmstadt. Kranken- und Gemeindeschwestern, Kindergärtnerinnen, Jugend- und Wohlfahrtspflegerinnen finden durch ihn Anstellung mit Gehalt, Lebensstellung und auskömmliche Altersversorgung. Prospekt gegen Voreinsendung von 20 Pf. Näheres durch Pfarrer Guyot, Darmstadt, Freiligrathstr. 8.

Monatlich zwei Doppelnummern — Im Inland vierteljährlich zu beziehen durch alle Postämter, im Ausland vierteljährlich nur durch Kreuzband vom Verlag unmittelbar — Haltegebühr im Inland vierteljährlich vier Mark, im Auslande vier Mark plus Porto nach dem jeweiligen Posttarif. Einzelpreis der Doppelnummer 75 Pf. — Anzeigengebühr: die viergespaltene Millimeterzeile 20 Pf., bei sogenannten kleinen Anzeigen (z. B. Stellungsgesuchen) 15 Pf. Größere Anzeigen nach Tarif. — Postscheckkonto Erfurt 23182. Für Schweizer Bezieher: Postscheck Zürich Nr. VIII 12267 — Leopold Klotz Verlag, Gotha

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

Die nächste Nummer der Christlichen Welt erscheint am 6. Mai

Dieser Nummer liegen bei: Prospekte betr. Sammlung **„Quellen"** (Hochweg-Verlag, Berlin SW. 61) und **„Ant.-Katalog Nr. 96"** (Theodor Rother, Buchhandlung und Antiquariat, Leipzig). Um angelegentliche Beachtung wird gebeten.